

۲۰

دارالمعارف

یعنی

معارف عظم گدہ

کی

اٹھارہویں جلد

انس

جولائی ۱۹۲۶ء تا دسمبر ۱۹۲۶ء

مستحق

سید سلیمان ندوی

باہتمام مسعود علی ندوی

مطبع معارف دارالافتاء عظیم گدہ

فہرست مضمون نگاران معارف

جلد شہزادہ جولائی ۱۹۲۴ء - دسمبر ۱۹۲۴ء

بہ ترتیب حروف تہجی

صفحہ	اسمائے گرامی	نمبر شمار	صفحہ	اسمائے گرامی	نمبر شمار
۴۵	مولانا سید مظفر الدین صاحب ندوی	۱۱	۲۸۵۸۵۴۱-۲۲	مولوی ابوالجلال صاحب ندوی	۱
۲۵۵۱۲۳۰	ایم ایچ آر ڈھاکہ یونیورسٹی	۱۸۵	۳۸۵۱۲۱۸۱۲۲	قاضی احمد بیاض خوجا گدھی	۲
۱۳۵۹	مولوی سید نجیب شرف صاحب ندوی ایم	۱۲	۲۸۵۱۲۹۹	مولوی اکرام الحق صاحب سلیم بی	۳
۴۷۰۳۲۲	مولوی سید ہاشم صاحب ندوی رکن الزما	۱۳	۳۴۴۱۲۷۱	جناب تنکین کاظمی حیدر آباد دکن	۴
	شعل ۶		۲۵۷۱۲۵۸۱۲۳	سید ریاست علی ندوی رتی پور اراکین	۵
۳۹۳	آثر، جناب اثر صہبائی	۱	۱۴۰۱۱۰۲۱۸۳۴۵		
۶۹	امجد، مولانا سید احمد حسین صاحب	۲	۲۱۴۵۸۱۲۱۱۲۲		
۱۵۲	ترمذی، مولوی سراج الحق صاحب	۳	۲۴۲۰۲۷۹۲۲۸		
	دکیل ہائیکورٹ حیدر آباد		۱۴۵۰۲۴۳		
۳۱۱	تسکین، جناب محمد حسین صاحب ندوی	۴	۲۲۲۰۳۵۴۱۲۴۵		
۱۵۱-۶۹	سیکھ مولوی وحید الدین صاحب	۵	۱۶۸۱۱۵۸۱۱۵		
	پروفیسر جامہ عثمانیہ حیدر آباد		۳۰۳۰۳۱۱۲۱۸		
			۲۸۱۲۰۴۱۲۰۵		
			۶۲		

صفحہ	اسمائے گرامی	نمبر شمار	صفحہ	اسمائے گرامی	نمبر شمار
۲۳۸	ممتاز، جناب خواجہ محمد مبارک صاحب	۱۱	۲۲۹	تلمیذ حضرت داغ مرحوم	۲۲۹
۳۹۲	وکی، میردلی اللہ شاہ کمال آباد	۱۲	۳۱۰	یوسف، جناب یوسف صاحب دہلوی	۱۳
۴۹					

فہرست مضامین

جلد شہزادہ جولائی ۱۹۲۴ء - دسمبر ۱۹۲۴ء

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۲۸۵۸۵۴۱-۲۲	فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ	۹	۲۹۰۱۱۹۵۶۱۲۳	متدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ	۱۱
۲۸۵۱۲۹۹	فلسفہ اخلاق	۱۰	۲۶۲۰۳۷۸	تلخیص و تبصیر	
۲۸۵۱۲۹۹	متدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ	۱۱	۱۶۸		
۲۸۵۱۲۹۹	تلخیص و تبصیر		۲۸۵۱۲۹۹	اسلامی دائرۃ المعارف کی ترتیب و تدوین	۱۲۰
۲۸۵۱۲۹۹	اسلام میں جاگیرین	۲	۲۸۵۱۲۹۹	آفتاب کے داغ	۳۸۵
۲۸۵۱۲۹۹	آفتاب کے داغ	۳۸۵	۲۸۵۱۲۹۹	افلاطون کی جمہوریت	۳۰۱
۲۸۵۱۲۹۹	افلاطون کی جمہوریت	۳۰۱	۲۸۵۱۲۹۹	ایک اور "نرسوز" کا مسودہ	۴۶۲
۲۸۵۱۲۹۹	ایک اور "نرسوز" کا مسودہ	۴۶۲	۲۸۵۱۲۹۹	بائشویک اور مشرق	۲۱۸

جلد شہدیم ماہ ذی الحجہ ۱۴۴۴ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۲۶ء عدد اول

مضامین

۵-۲	شذرات	مولانا عبدالجبار صاحب بی بی دریا بادی
۳۲-۲	مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ	مولوی ابوالکمال صاحب ندوی
۳۳-۳۳	فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ	سید ریاضت علی ندوی رفیق دارالافتحین
۵۴-۵۵	فلسفہ اخلاق	مولانا سید مظفر الدین صاحب ندوی ایم ایچ کچھڑا ڈھاکہ یونیورسٹی
۶۱-۵۸	حلیہ و عشق کے قدیم اسلامی مدارس	"
۶۲-۶۱	ندوة العلماء کی صدائے بازگشت	"
۶۸-۶۵	اجار علمیہ	"
۶۹-۶۹	قلم تارخ ذوات نواب غلام الملک بہادر	مولانا سید احمد حسین صاحب امجد
۷۰-۷۰	رباعی	حضرت گرامی
۷۱-۷۱	عرفانیات	پروفیسر وحید الدین صاحب سلیم جامہ عثمانیہ
۷۲-۷۲	کلام ممتاز	جناب خواجہ محمد ممتاز صاحب قنات لکھنؤ حضرت شیخ رحمہ
۷۳-۷۳	دین کامل	مولوی ابوالکمال صاحب ندوی
۷۴-۷۴	نشاط روح	مولانا عبدالکلام صاحب ندوی
۷۵-۷۵	مطبوعات جدیدہ	"

شع الہند حصہ دوم

جس میں اردو شاعری کے تمام انواع یعنی غزل، قصیدہ، مرثیہ، مثنوی، وغیرہ پر تاریخی اور ادبی حیثیت سے تنقید لکھی ہوئی ہے جو شاعرانہ جوگی فطرت ۵۹ صفحات قیمت لاغر

صفحہ	نمبر شمار	مضامین	نمبر شمار
۳۰۰	۷	قلم تارخ ذوات نواب غلام الملک بہادر	۶۹
۵۸	۸	کلام ممتاز	۷۰
۱۴۴	۹	کلام یوسف	۱۵۳
۴۴۳	۱۰	کلام صدق	۳۹۲
۳۸۶	۱۱	گوشہ قناعت	۱۵۱
۴۶۹	۱۲	مناظر قدرت	۳۱۱
۳۰۵	۱۳	ہمارا ہندوستان	۱۵۲
۲۲۱	۱۴	ہمہ گیری عشق	۲۲۸
۳۸۳		باب لتقیظ و الاذق	
۶۱	۱	دین کامل	۷۱
۲۲۱، ۱۴۶، ۱۵۵، ۳۸۸، ۳۰۸	۲	شیر شاہ لودی	۳۹۶
	۳	قومی عظمت کی اخلاقی بنا	۳۹۵
۳۱۰	۴	مرآة الشعر	۳۱۳
۲۲۹	۵	مرقاۃ الادب	۳۹۸
۳۹۳	۶	مشرقی کتب خانہ پٹنہ	۲۳۰
۶۹	۷	نشاط روح	۷۵
۲۲۶	۸	وقار حیات	۱۵۸
۶۹	۹	دیدن کے ظاہر کنندہ	۳۹۷
		مطبوعات جدیدہ	۱۵۸، ۱۵۹، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۸۸، ۳۹۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شک

کیا خدا کی قدرت ہے کہ یورپ اسلام کے چہرہ پر گرد و غبار ڈالنے کی جتنی زیادہ کوشش کر رہا ہے اس کا قدرتی حسن و جمال اور نکھرنا آتا ہے اس نے بارہا چاہا کہ اسلامی تاریخ کو بدتر سے بدتر کر دے لیکن ہر مرتبہ اعتراف عظمت و کمال پر مجبور ہو جاتا پڑا، بڑی سخت کوشش کی کہ قرآن کی صحت متنبہ کر دکھائی جائے اس کوشش میں برابر ناکامیوں پر ناکامیوں ہی ہوتی آگیا بہت چاہا کہ سرمایہ حدیث کو ایک دفتر خرافات ثابت کر دیا جائے، قدرت نے خود زندوں کے ہاتھوں استناد حدیث پر بہتر سے بہتر شہادتیں جمع کرادیں، جہاد، غلامی، ملاقاتی، دواج، تحريم غزو، تحريم سود، غرض جس جس اسلامی مسئلہ کو عقلائے یورپ نے مورد طنز و تعریف کا بہترین جواب خود دین کے واقعات و حوادث، حالات و مشاہدات سے ہم پہنچ گیا، اسلام مجروحہ صدیوں سے چلا آ رہا ہے اور انشاء اللہ برابر اسی طرح قائم رہے گا،

خاص حربہ یورپ کے ہاتھ میں یہ رہا کیا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں علوم و فنون کی پرورش نہیں کی، لیکن خود مغرب ہی کے فرزندان رشید کی تحقیقات اس دعویٰ کی بارہا ثابت ہے، اس سلسلہ کی ایک تازہ کڑی اسپین کے پروفیسر آسن کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ہے، مکتبہ المیزان یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کے استاد ہیں، اور پچیس سال سے علوم اسلامیہ

کے مطالعہ و تحقیقات میں مصروف ہیں، انکی تحقیق اس سے قبل یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو چکی ہے کہ یورپ کے قرون وسطیٰ کے مشہور حکیم سینٹ ٹاماس اکیوناس اور رینڈل مسلمان حکم کی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر رہے ہیں، اور انھوں نے جو کچھ کہا اور لکھا ہے اس میں گویا علی الترتیب ابن رشد اور شیخ ابن عربی کی شاگردی کا حق ادا کر دیا ہے، پروفیسر موصوف نے اپنی جدید کتاب میں جو اسپین میں ۱۱۹۱ء میں شائع ہوئی تھی، اور جس کا انگریزی ترجمہ ابھی شائع ہوا ہے، یہ دکھایا ہے کہ اٹلی کا مشہور شاعر دانٹے، جسکی شہرت کا غلغلہ سارے یورپ میں برپا ہے، اور جو ہومر کے بعد یورپ کا بالاتفاق سب سے بڑا باکمال شاعر تسلیم کیا جاتا ہے، اس نے اپنی مشہور نظم میں حبیب و دوزخ و سیر آسمان کا جو سمان دکھایا ہے، وہ تمام واقعہ معراج نبویؐ سے ماخوذ ہے، یہ اسپینی پروفیسر رومن کیتھولک کلیسا کے روم کے پیر ہیں، انکی اس تحقیق پر یورپ کا علمی و مذہبی ہر طبقہ پوری توجہ کر رہا ہے، اور انگریزی اخبارات میں اس پر اتنی بہ کثرت ریویو نکل چکے ہیں، کیا یورپ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا کہ اس تیرہ سو سال کی مدت میں اس نے علوم و فنون میں جو کچھ بھی ترقی کی ہے، ادب و حکمت میں جو کچھ بھی حاصل کیا ہی اس کے لیے براہ راست یا بالواسطہ وہ بالآخر اسی قوم کا شرمندہ احسان، اسی امت کا زیر بار منت ہے، جسے عرب کے ایک پڑے اور انکی کی غلامی کا فخر حاصل ہے؟

مقام مسرت ہے کہ علی گڑھ کی "مسلم یونیورسٹی" کو بھی علوم اسلامیہ پر توجہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، جناب صاحبزادہ صاحب نے اسلامیات سے متعلق ایک خاکہ تجاویز شائع فرمایا ہے، جسکے ساتھ ڈاکٹر اقبال کا تبصرہ بھی شامل ہے، یہ دونوں اصل تحریریں بجائے اردو کے انگریزی میں تھیں اور علی گڑھ کی انجمن اردد کے رسالہ اسپیل میں ان کا ٹھیکہ اور نقلی ترجمہ شائع ہوا ہے، اس موقع پر قدرہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "مسلم یونیورسٹی" کی سرکاری زبان انگریزی ہے؟ کیا یہ امر اب بھی باعث

فہم ہے اگر ایک مسلم یونیورسٹی کے ذمہ دار ارکان اس کے شعبہ اسلامیات سے متعلق اظہار
 ریزی میں کریں؟ کیا اردو کی ہمہ گیری کے دعویٰ کی عملی تردید اور حقوق اردو کے ساتھ
 عملی تعلیم خود دین سے ہوتی ہے گی، جسے مرکز اردو ہونے کا دعویٰ ہے؟ اس سے زیادہ تا
 ہنگامہ کہ وائس چانسلر صاحب کے مراسلہ کی بنیاد جن تجویزوں پر ہے، وہ ہندوستان کے کسی عالم
 ہوتی نہیں، بلکہ یورپ کے دو مستشرقین کی پیش کی ہوئی ہیں، کیا ہندوستان کے سارے
 میں ایسا غلط فہمی نہ ہو، دیوبند اور خود علی گڑھ میں کوئی ایک فرد بھی اس قابل نہ تھا جسکے
 مالک صاحب اسلامیات کی بنیاد قائم ہوئی، سرٹاس آرٹلز جس حد تک اسلامیات
 میں چین، اس کے اندازہ کے لیے ان مقالات کا مطالعہ کافی ہے، جو خود ان کے قلم سے
 ہیں، انسانی کلمہ پیدائت اسلام میں شائع ہوئے ہیں، کیا علمائے ہند کا سبب علم اس سے
 ہے؟ عماد الملک و اقبال، شہر و شہروانی، کامین سلف کے مقابلہ میں بیچ سہی لیکن
 مقابلہ میں بھی اپنے ان کی چیزوں سے بے خبر ہیں؟
 لاکھ نادان ہوئے، کیا تجھ سے بھی نادان ہوں گے؟

نے اپنے لباس، وضع و قطع میں جو اصلاحیں کچھ عرصہ سے شروع کر رکھی ہیں انہیں
 بت سے یقیناً پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا، یہ ساری تبدیلیاں ترکوں کی موجودہ
 سیت کی علامتیں ہیں، اور صاف پتہ دے رہی ہیں، کہ ترکی پر مغربیت کس درجہ
 ہے، یہ صورت حال قطعاً افسوسناک و ناخوشگوار ہے، لیکن جب برطانیہ کے بڑے
 رات ترکی ٹوپی کے بجائے ہیٹ کے رواج پاجانے سے یہ نتیجہ نکالنے لگتے ہیں
 ماتم کا اظہار کرتے ہیں، اگر ترکوں سے اسلام رخصت ہو گیا، تو اس پر بے اختیار

ہنسی آجاتی ہے، برطانیہ کے بڑے اور چھوٹے جس اخبار کو کوئی ہے، ہر ایک میں یہی ماتم نظر آئے گا،
 کہ ترکوں نے اسلام کو ترک کر دیا، ترک بے دین ہو گئے، لادھیب ہو گئے، ملحد ہو گئے، اور دلیل یہ ہے
 کہ بجائے قدیم طرز کی ترکی ٹوپی کے، اب ہیٹ کا رواج عام ہو گیا ہے اور ہیٹ "سرکاری ٹوپی
 قرار پا گئی ہے، گویا اسلام کے ان دسویں غواروں اور غلصہ چارہ سازوں کے نزدیک اسلام نام ہے
 کسی خاص وضع کی پوشش پہننے، یا کسی خاص قطع کی ٹوپی سر پہ رکھنے کا! اذلت مبلینہم من العلم
 جو ادگ اسلام کو کسی خاص لباس، وضع و قطع کے ساتھ مخصوص و محدود سمجھے ہوئے ہیں انہیں شاید
 اتنا بھی یاد نہیں، کہ اسلام کی دعوت، ہر قوم، ہر ملک، ہر زمانہ کی آبادی کے لیے ہے، جس کے لیے
 معاشرت کا اختلاف بالکل ناگزیر ہے،

رسالہ جامعہ نے حال میں ضمنیہ اعلان کیا ہے، کہ اب جامعہ ملیہ کسی سیاسی انجمن یعنی خلافت
 کمیٹی کے ماتحت وزیر اثر نظر نہیں، بلکہ ایک مستقل و آزاد خالص تعلیمی ادارہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس
 سند اعلان کے بعد، جامعہ کی اعانت سیاسی و غیر سیاسی ان تمام اشخاص پر فرض ہو جاتی ہیں،
 جو قومی و آزادانہ تعلیم سے ذوق رکھتے ہیں، کہا گیا ہے، کہ اب تک جامعہ کا سارا بار خلافت کمیٹی ہی کے
 ممبروں اور ہمدردوں پر تھا، اور ملک میں جس قدر تحریک خلافت سر ہوئی گئی، اسی نسبت سے
 جامعہ کی مالی حالت بھی گرتی گئی، لیکن اب جبکہ جامعہ نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا ہے، آٹا شائے
 اہل کرم کے دیکھنے کا پورا موقع ہے، اور سرکاری ملازموں، سرکاری توسل رکھنے والوں، امیروں
 زمینداروں، تعلقداروں اور دایان ملک کی ہمتوں کے امتحان کا وقت ہے،

مقالہ

مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ

از مولوی ابوالجلال صاحب ندوی

(۱)

کی گریہ پاشیوں کا سب سے بڑا کارنامہ دارالترجمہ اور جامعہ عثمانیہ کو قرار دیا جائے تو بیجا نہیں ہو تو حیدرآباد کی سب سے گراں بہا چیز وہاں کا دائرۃ المعارف نظر آئے گا، کیونکہ اس کا تان بلکہ ساری دنیائے اسلام کی موجودہ اور آئندہ تمام نسلوں کے لیے عام ہے، چیز ہے جس نے حقیقی معنوں میں حضور نظام کو (محی الملک والہ دین) بلکہ ”محی سنت“ قرار دیا ہے، حضور مصلح نے فرمایا، جو شخص میری ایک سنت کو زندہ کرے گا، وہ گویا خود مجھے سنت کا مفہوم سنت کی اشاعت اور ترویج کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

بال کی کتنی کتابیں اب تک معدوم ہو چکی ہوتیں اگر دائرہ ان کی حیات ثانیہ کرے تو جن کتابوں کی اشاعت کی ہے، انہوں نے نہ صرف ہمارے دماغی ہے بلکہ زیادہ تر ہمارے دلوں کے اندر مرے ہوئے مذہب میں تازہ جان

ڈال دینے کا بھی سرمایہ مہیا کر دیا ہے اس بنا پر ہمارا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ حضور نظام کی زرخیزیوں کے ذکر کو چھوڑ کر اسی ”ایمان بخشی“ کے شکر یہ کا فرض انجام دیں کہ من لہ یشکملہ الناس لہ یشکملہ اللہ، حال میں دائرہ کی طرف سے مستدرک حاکم کا مکمل نسخہ ہم جلدوں میں شائع ہوا ہے، یہ کتاب اگرچہ ابھی تک دنیا کے معدودے چند اشخاص کے لئے معدوم نہیں تھی، لیکن صدیوں سے کبریت احمد تھی، متقدمین کی کتابوں میں جس کثرت کے ساتھ اور جس قسم کے اعتماد اور بھروسے کی روح میں مستدرک کا حوالہ آتا ہے، اہل علم سے مخفی نہیں، مگر متاخرین مدتوں سے مستدرک کی زیارت نہ کر سکے، متاخرین نے مستدرک کے جتنے حوالے دیئے ہیں، عموماً دوسروں کے اعتماد پر دیئے ہیں، مستدرک کی اشاعت نے ہمارے مذہبی اور تاریخی معلومات میں کافی اضافہ کر دیا ہے، اور ہم کو امید ہے کہ دائرہ اگر اسی طرح کام کرتا رہا تو وہ زمانہ عنقریب آنے والا ہے، جب کتب حدیث کا ایک کامل ذخیرہ ہمارے پاس ہوگا،

مستدرک اگر کسی دوسرے مرکز سے شائع ہوتی تو ہم یقیناً اس کو ممکن پیمانہ پر مکمل ادیشن قرار دینے میں بالکل حق بجانب تھے، لیکن جب ایک فیاض بادشاہ دائرہ کی مدد پر تیار ہے تو ہم کو حق حاصل ہو گیا کہ ہم عرض کریں کہ ابھی اصلاح و تہذیب کی گنجائش اور باقی ہے، ذیل کی سطروں میں ہم انہیں چیزوں کو پیش کرنا چاہتے ہیں، جن کا لحاظ رکھا جاتا تو ہمارا پہلا ہی ادیشن نہایت مکمل ہوتا،

جن لوگوں کو کسی نایاب اور قدیم کتاب کو اڑٹ کرنے کی دشواریاں معلوم ہیں، اور جن لوگوں نے مستدرک کا مطالعہ کیا ہے، انکو یہ دیکھ کر سخت بخ ہوگا کہ ہم نے ادیشن کی تمام خوبیوں کو نظر انداز کر کے صرف قابل اصلاح باتوں ہی کی طرف رخ کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سٹائش کی ضرورت صرف وہ ہوتی ہے (۱) اصل کتاب کو اہل علم سے روشناس کرانا (۲) کارکنوں

اپنا میار فردا در بند کرنا چاہئے، کم سے کم ان کار آمد طریقوں کی تو ضرور پیروی کرنی چاہئے جن کو عموماً مستشرقین یورپ برتتے ہیں، ہم کو دائرہ کے رفقاءے کار کی ہمت، جانفشانی، فرض شناسی کا پورا احساس ہے، مگر بقول برادرم سید ہاشم "کون ہے جو معصوم ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے۔"

اس لئے بہتر ہوتا، اگر مکمل نسخہ کی اشاعت سے پہلے اس کا آخری صفحہ نسخہ ہندوستان کے مشہور اساتذہ فن کے پاس بھی بھیجا جاتا، اور ان کی مدد بھی اس کی تہذیب میں شامل ہوتی، مگر یہ بات بھی سچ ہے، کہ علماء اس قسم کے کاموں کے لئے اپنے درس و تدریس کے اشغال کو چھوڑ کر کمتر مشغول ہوتے ہیں، اور تجربہ شاہد ہے،

میں نے مستدرک کا مطالعہ نہایت غور کے ساتھ کیا ہے، مطالعہ کے درمیان مطبوعہ نسخہ کے متعلق جو خیالات میرے ذہن میں پیدا ہوئے ان کا پیش کردینا نہایت ضروری ہے، جن اہل علم کے پاس مستدرک پہنچ چکی ہے، ان سے درخواست کروں گا کہ وہ ذیل کی باتوں پر بغور تامل کریں ممکن ہے کہ سطور ذیل سے ان کو اپنے نسخوں کی اصلاح میں کچھ مدد ملے، دائرہ کے ذمہ داروں سے مجھے امید ہے کہ آئندہ اشاعتوں میں ان باتوں کا خاص خیال رکھیں گے، بعض چیزوں کے متعلق میری درخواست ہے کہ اگر مناسب سمجھا جائے تو مثلاً بیاض اور ساقط عبارتوں کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے، ان کو ضروری ترمیم و اضافہ کیسے بطور ضمیمہ شائع کر کے خریداروں کے پاس بھیج دیا جائے،

مقدمہ کی ضرورت | جب ہم مستدرک کا پہلا صفحہ کھولتے ہیں، تو خطبہ کی عبارت ہم کو صرف چند سطروں کی نظر آتی ہے، حالانکہ مستدرک کا پورا مطالعہ جا بجا ہے ہمارے لئے اس کی کافی شہادتیں ہم پہنچاتا ہے کہ حاکم کا خطبہ اس قدر مختصر نہ تھا، بلکہ وہ نہایت مبسوط و مفصل تھا، چنانچہ پہلی ہی جلد کے صفحہ ۱۹ پر ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے،

وقد بدلت شاطی فی اول الکتاب بانی مین نے کتاب کے شروع ہی میں بیان کر دیا ہے

مستدرک کی شہرت کے باعث خود بخود حاصل ہے، دوسرے مقصد کیلئے ہم آپ کی ہمت افزائی کریں؟ کیا مرحوم نواب عماد الملک کی جنگلوں قہ جنت میں خذ ملکین کا فتح محمد بن حسین عرب کی؟ جن کی مدد مستدرک کی تصحیح میں شامل تھی؟ یا اپنے عزیز ہاشم ندوی کی؟ جنگو ندوہ نے تعلیم دی ہے کہ "کام کرو مگر ستالیشوں کی"

کہ سطور ذیل سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ دائرہ کے کارکن آئندہ اشاعت کو اور اگر کوئی کتاب اور اوٹ کر رہے ہوں تو اس کو زیادہ مکمل طور پر اوٹ کر لیں، نئے تنقید کے دوسرے اہم ترین جز (ہینرش نیرنگو) کو چھوڑ دیا ہے، البتہ اس قدر ہم دائرہ کے کارکنوں نے جس قدر محنت اور کاوش کے ساتھ اس کو ترتیب دیا ہو اس کا ملکتا ہے، کہ جو نسخے ان کے پیش نظر تھے شاید کسی سند نام فن کے سامنے پڑے ہوئے وہ بہت زیادہ قابل اصلاح ہوں گے، ان کے ناقص ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں، مستدرک میں تحفیس کے اعتماد پر زیادہ کی گئیں، قدیم طرز تحریر میں تجزیہ عبارت، عموماً الفاظ مشتبہ ہوا کرتے ہیں، اس کے باوجود ہم کو کافی تلاش و جستجو پر مشافہہ مثال مل سکی، البتہ جو غلطیاں خود اصل نسخہ میں تھیں وہی ہم کو مطبوعہ مستدرک میں وہ ایک حد تک معذور بھی رکھے جاسکتے ہیں، تاہم اگر احادیث کی دوسری جہان کیا جاتا تو یہ نقص بہت کچھ رفع ہو سکتا تھا، مگر اس کے لئے زیادہ آدمی

نیاجاہت ہے

دائرۃ المعارف کے کارکنوں سے اکثر یہ درخواست کی گئی ہے، کہ آپ کو

صحابہ عن آخر ہم اذا کہ ایک صحابی کی حدیث دوسرے صحابی سے
 تخریج کروں گا بشرطیکہ طریق صحیح ہو۔
 اس کتاب کے شروع ہی میں یہ شرطیں بتا چکا ہوں
 کہ معروض صحابی سے ایک ہی تابعی روایت کرتا ہو
 تب بھی بشرطیکہ وہ تابعی معروض ہو ہم حدیث سے
 دلیل لاسکتے ہیں اور اس کو صحیح قرار دیتے ہیں کیونکہ ایسی
 حدیث تخمین کی شرط کے موافق صحیح ہے۔
 ہذا کتاب اخراج اس کتاب کی شرائط میں صحابہ سے تفسیروں کی تخریج
 کا اصول بتا چکا ہوں۔
 حدیث کے اختلاف سند کے باعث تخمین کے طرز اخراج پر اعتراض کرتے
 ہاں بن سعد علی یہ اختلاف اس اصول کے مطابق جسے میں قبول
 قبول النیادات زیادات کے ضمن میں بتا چکا ہوں ہاں بن سعد کی
 حدیث کو کمزور نہیں قرار دیتا۔
 فی خطبہ ہذا کتاب میں اپنی اس اصل کے مطابق تصحیح کرتا ہوں جسے
 میں اس کتاب کے خطبہ میں بیان کر چکا ہوں کہ ثقات

کی زیادت مقبول ہے۔
 مستدرک کے مجموعہ خطبہ میں یہ مسائل مذکور نہیں، ضروری تھا کہ خطبہ کے ختم پر بتا دیا جائے کہ حاکم کا
 خطبہ کتاب محض اسی قدر نہ تھا، بلکہ نہایت وسیع تھا جس میں حاکم نے اپنے اصول تصحیح کی پوری تشریح
 کر دی تھی، مناسب تو یہ تھا کہ ذیلی حاشیہ میں کم از کم ان شرائط کا بھی ذکر کر دیا جاتا، جن کا پتہ صرف
 مستدرک کے حوالہ سے لگ سکتا ہے، کیا ہم طبع ثانی تک اس کا انتظار کریں؟
 اس شبہہ کو بھی دفع کر لینا چاہئے کہ حاکم کی اصول حدیث میں معرفۃ علوم الحدیث اور اہل
 دو کتاب میں ہیں، مگر ان میں سے کوئی کتاب مستدرک کا خطبہ نہیں قرار پاسکتی، معرفۃ علوم الحدیث
 گو چھپی نہیں ہے، مگر توجیہ النظر میں جزا کر رہی ہے اس کا پورا پورا خلاصہ شایع کر دیا ہے، وہ اس کا
 مقدمہ نہیں، اور یہ فعل کا بھی یہی حال ہے،
 ضروری حواشی | اختلاف نسخ کے علاوہ کچھ باتیں ایسی اور بھی ہوتی ہیں جن کے متعلق حواشی لکھنا ضروری
 ہے مثال کے طور پر ہم چند باتیں پیش کرتے ہیں، ضرورت ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس قسم کے حواشی
 کا اہتمام کیا جائے،
 (۱) حاکم نے مستدرک کو موجودہ ترتیب کیساتھ مکمل اہل نہیں کرایا، بلکہ مستدرک کے مختلف
 ابواب کو مختلف اوقات میں املا کرایا، بعض وقت ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک حدیث کو جس باب
 میں املا کرنا چاہئے تھا، اس کو اس باب میں اہل نہیں کرایا، کیونکہ اس باب کی حدیثیں لکھاتے
 وقت اس حدیث کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا تھا، لیکن بعد کو کسی دوسرے باب کی حدیثیں
 لکھنے کے وقت اس حدیث کا خیال آیا تو اسی وقت اس کو بھی لکھا دیا اور بتا دیا کہ اس حدیث کو فلاں
 باب میں ہونا چاہئے، مثلاً صفحہ ۱۱ جلد ۲ میں ایک حدیث کے ماتحت ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے
 قد کنت الملیت فی کتاب المناسک حدیث دیر میں نے کتاب المناسک میں رویم بن یزید

عن الیث عن عقیل عن الزہری کے واسطے سے اس کی حدیث لکھا کی ہے، اس وقت
ت اذ ذاک ان اجلہ بشا میں نے کوشش کی تھی کہ اس کا کوئی شاہد بھی مل سکے
بد ان مسلم من خالد بن یزید مگر اس وقت نہ ملا، یہ حدیث اس حدیث کی شاہد
ہے، بشرطیکہ خالد بن یزید العمری کی جانب سے مسلم ہو
حدیث جلد اول صفحہ ۴۴ میں مروی ہے، ہکونہ تو جلد اول میں کوئی حاشیہ
ملا لکنہ ضروری تھا کہ جلد ثانی صفحہ ۴۴ پر حاشیہ دیکر (ج ۱ ص ۴۴۵) اور جلد اول
حاشیہ دیکر (ج ۲ ص ۱۴۴) لکھ دیا جاتا، :-

بعض حدیثوں کی بعینہ حاکم کے رجال اور حاکم کی اسناد سے بعض دیگر ائمہ حدیث نے بھی
بعض بعض الفاظ کا فرق پایا جاتا ہے، اگر مستدرک کے اڈیشن کو نہایت قیمتی
مروی تھا کہ ان احادیث پر حاشیہ دیکر فروق ظاہر کر دیے جاتے، کیونکہ
بعض ناہنیں مستدرک کے تساہل کا نتیجہ ہوں، ذیل میں ہم اس قسم کی صرف
ہیں،

مدامین زید بن ارقم والی حدیث کو شعبہ اعرش کی سند سے جن واسطوں سے
بعینہ انھیں واسطوں سے سند احمد میں بھی منقول ہے مگر فرق ہے،

(مستدرک) من مایۃ الف جزء (مسند) من مایۃ الف جزء (مسند) من مایۃ الف جزء
() ثمان مایۃ وتسع مایہ () ثمان مایۃ وتسع مایہ
() یجز من الف جزء () یجز من مایۃ الف جزء
() کم کنتم یومئذ () کم انتم یومئذ

جلد اول کی آخری حدیث کو فائدہ سے آخر سند تک امام ترمذی نے بھی

بعینہ حاکم کی سند سے بیان کیا مگر کسی قدر فرق کے ساتھ،

مستدرک صحیح ترمذی

اسانک عن ائمہ منفردک والعمتہ اسانک عن ائمہ منفردک والعمتہ
من کل ذنب والسلامۃ من کل اثم من کل ذنب والسلامۃ من کل اثم
والغنیۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم لا

تبع لی ذنباً الا غفرۃ ولا حملاً الا فرجۃ ولا

حی حاجۃ لک رضا الا قضیتہ یا ارحم الراحمین

(۳) محشی صاحبان نے اکثر رجال حاکم کے متعلق بھی کلام کیا ہے، اور بعض احادیث کی تضعیف
کی ہے، مگر بہتر ہوتا اگر اس قسم کے حواشی کے لئے مندرجہ ذیل اصول مرعی رکھے جاتے،

(۱) حاکم نے اکثر اپنی روایت کے بعض رجال کے متعلق دعویٰ کیا ہے، کہ ان سے امام مسلم یا
امام بخاری یا دونوں نے احتجاج کیا ہے، حالانکہ دعویٰ احتجاج بعض مواقع پر صحیح نہیں ہوتا، مثلاً حاکم نے
سب پہلی حدیث کو امام مسلم کی نظر پر چھوڑ دیا ہے حاکم نے تقاع اور محمد بن عمرو کے متعلق دعویٰ
کیا ہے کہ امام مسلم نے ان دونوں سے احتجاج کیا ہے، بد قسمتی سے یہی کے پیش نظر جو نسخہ تھا، اس
حاکم کے اس فیصلہ کی عبارت موجود نہ تھی، چنانچہ انھوں نے اس جگہ یہ لکھا ہی کہ حاکم نے اس حدیث
پر کوئی کلام نہ کیا،

حاکم کا ادعا تقاع اور محمد بن عمرو دونوں کے متعلق دوسرے ائمہ فن کے نزدیک مسلم
ہے، چنانچہ تہذیب التہذیب میں علامہ عسقلانی تقاع کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

اتما اخراجہ مسلم فی کتابہ ولہ یجتہیہ امام مسلم نے تو صرف متابعت کی صورت ان کی حدیث
کی تخریج کی ہے ان سے احتجاج نہیں کیا، ہی

محمد بن عمرو کے متعلق ص ۶ میں ذہبی نے لکھا ہے

امام مسلم نے انفراد کی صورت میں تھا محمد بن عمرو

احتجاج نہیں کیا،

سب یہ تھا کہ اس قسم کے رواۃ کا نام پہلی مرتبہ جہاں آتا ہے، وہاں ان کے متعلق اس
کا ذکر دیا جاتا ہے، اور بعد کے مقامات پر حاشیہ دیکر پہلے حاشیہ کی طرف اشارہ کر دیا جاتا
ہے کہ حواشی طالبان حدیث کے لئے نہایت مفید ہوں گے، اور وہ اس غلط فہمی سے
بے حواس کی بدولت ان کو ہو سکتی ہے،

پہلے مستدرک کی پہلی حدیث مندرجہ بالا حاشیہ کے باوجود شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے کیونکہ
متابع کے ساتھ قابل احتجاج ہیں اور قفقاع کی حدیثیں متابعت کی صورت میں بیان
کی ہیں اور اس موقع پر قفقاع کی روایت کو متابعت اور محمد بن عمرو کی روایت کو اصل قرار
دیا ہے، مگر اس قسم کے حواشی اکثر احادیث کے متعلق حاکم پر استدراک کی نوعیت کے
پہنچانے اس کے بعد جہاں جہاں قفقاع اور محمد بن عمرو کی احادیث کو حاکم نے بغیر
شرط مسلم پر قرار دیا ہے، ان کا دعویٰ کمزور ہو جاتا ہے،

م کے رجال پر حاشیہ میں کلام کرنا اس کلام کی بہ نسبت زیادہ ضروری تھا جو
حاشیہ پر کیا گیا ہے،

مستدرک میں بعض رواۃ ایسے بھی نظر آتے ہیں جن کے متعلق مستدرک میں تو توثیق
نہیں ہے، مگر انہیں کے متعلق خود حاکم کا قول کتب رجال میں کچھ اور منقول ہے مثلاً

یہ میں ایک حدیث یونس بن ابی اسحاق سے مروی ہے، یونس نے اپنے باپ سے
اس حدیث کی حاکم نے تصحیح کی ہے، یونس کے متعلق لکھا ہے کہ شیخین نے حجاج بن
یونس سے احتجاج کیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دو روایت کے علاوہ اسناد

کے اور ارکان پر کسی قسم کی بحث کی گنجائش نہیں، قابل بحث صرف یہ دو تھے، یونس بن ابی اسحاق
کے باپ کا نام عبدالمعز بن میسرہ تھا، ان کی ایک کینست احمد بھی تھی، تہذیب المہذب میں
ان کے متعلق خود حاکم کا قول منقول ہے کہ ان کی حدیث ٹھیک نہیں ہوتی، ایسے مواقع
پر حاشیہ دینا جس قدر ضروری تھا ظاہر ہے،

(۳) حاکم نے بعض حدیثیں ایسی بھی نقل کی ہیں جنکو وہ شیخین میں کسی ایک کی شرط پر
میں، حالانکہ خود حاکم کے بتائے ہوئے اصول کے ماتحت شیخین کیا بلکہ خود مستدرک کی شرط
کے خلاف ہوتی ہیں، مثلاً (ص ۱۰ ج ۱) میں حاکم نے حبیب ابن الشہید کی حدیث کو شیخین کی
شرط پر قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج صرف اس لئے نہیں کی کہ
خیال میں ہوتا ہے صرف حمید بن ہلال نے روایت کی ہے، حالانکہ ابن ابی حاتم نے اس کا ذکر
کیا ہے کہ ہقان سے قرہ بن خالد نے بھی روایت کی ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ درحقیقت یہ حدیث شرط شیخین پر ہے، مگر شیخین کو یا تو اس کی
خبر نہ تھی، یا شاید روایت کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ خود حاکم
نے اپنا قاعدہ برتنے میں غلطی کی،

ان کے اصول بموجب (۱) ہقان کو معروف تابعی ہونا چاہئے، (۲) حمید بن ہلال کو بھی
ثقة مامون اور معروف ہونا چاہئے، (۳) اسناد ہقان تک صحیح ہونی چاہئے، مگر اس حدیث
میں انہیں کی بات بھی پائی نہیں جاتی،

ہقان کو تابعی ہیں مگر معروف نہیں حمید بن ہلال مامون نہیں کیونکہ ان کے متعلق
ابن ہشام کا قول ہے کہ "چار آدمی جو کچھ سنتے تھے، پرواہ نہ کرتے تھے کہ کس سے سنا، سب بیان
کر دیتے تھے حسن ابو العالیہ حمید بن ہلال، جو تھے شخص کا نام راوی کو یاد نہ رہا، تہذیب المہذب

ہے اور لکھا ہے کہ

«یہ حاد کی منکر ترین روایت ہے» (لالی مضمون)

امام بخاری ان کو قابل احتجاج نہیں سمجھتے، اس پر ابن حبان کو سخت اعتراض ہے، حاکم نے حاد کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ مسلم نے ان سے احتجاج کیا ہے، حالانکہ ان کی روایتیں اصولاً بغیر شاہد و متابع قابل احتجاج نہیں ہو سکتیں، بخشی صاحبان کیلئے حاد بن سلمہ پر حاشیہ لکھنا اس قسم کے حاشیوں سے زیادہ ضروری تھا،

تخصیص اور مستدرک | دائرة المعارف نے مستدرک کے حاشیہ میں تخصیص ذہبی کو بھی شائع کیا ہے اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ عام ناظرین کو مستدرک کی صحیح حدیثوں سے فائدہ

اٹھانا آسان ہو گیا ہے، حاکم نے بہت سی احادیث کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ ان میں سے بعض ذہبی کی تحقیق میں ضعیف اور موضوع و منکر ہیں، ان احادیث کے درجہ کی طرف پڑھنے والوں کی توجہ مبذول کرانا نہایت ضروری تھا، مگر تخصیص اور مستدرک کو ایک ساتھ شائع کر نیکی وجہ سے دائرہ کے کارکنوں پر یہ فرض بھی عاید ہونا چاہیے کہ حاشیہ پر تخصیص اور مستدرک کے اختلافات کے متعلق کچھ روشنی ڈالنے ہمال کے طور پر ہم صرف مجلد اول کے چند اختلافات کا نشان دیتے ہیں (۱) ج ۳ ص ۳۱ کی حدیث «اکمل المؤمنین ایمان» کے متعلق تخصیص میں ہے کہ «لم ینکم علیہ الموت» مگر مستدرک نے تصحیح کی ہے، اور رجال حدیث میں جس قدر اشخاص قابل کلام تھے، سب کی توثیق کی ہے، بتانا چاہیے تھا کہ غالباً ذہبی کے پیش نظر نسخہ سے حاکم کی عبارت توثیق قطعی (۲) ص ۱۱۳ اس اذہبی نے «محمد بن سابق» کی حدیث کے بعد لکھا ہے «حدثنا محمد بن اسحاق

الفقیہ انامحمد بن غالب ثنا محمد بن اسحاق نفوذ بہ اسرائیل» یہ عبارت ہم کو مستدرک میں نہیں ملتی، حالانکہ یہ قول ذہبی کا اپنا قول بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ محمد بن اسحاق حاکم کے شیخ تھے، اور

ان کا شیخ اور ان کے راوی دونوں بڑے پایہ کے نہ ہوں ان کی حدیث بسبب ابن الشہید ابو مرزوق سے امام بخاری نے تاریخ میں تو روایت قبول کی ہے مگر نہ کی یعنی ان کی حدیث شیخین کے نزدیک شرط صحیح سے کمتر ہے، خواہی اسی وقت ممکن ہیں جب شرائط حاکم کو بھی الگ لکھ لیا جائے،

ج ۱ ص ۱۸۱ ارادہ فیلتعلی کے راوی ابو صفوان مہران کے متعلق حاکم نے لکھا ہے بخاطر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ثقہ اور حجتہ ہیں حالانکہ ابو ذر عہ فرماتے ہیں، «حدیث» اگر حاشیہ پر ابو ذر عہ کا قول لکھ دیا جاتا تو حاکم کے مقولہ کا مطلب ہم کے کلام پر حاشیہ دینا سب سے زیادہ ضروری تھا،

میں جس قدر رجال صحیحین کے ہیں ان کے متعلق دوسرے اکثر رجال کے اقوال صرف ان صورتوں میں ہے جب کہ اس قول سے ان قیود کا پتہ چلتا ہے ان کی روایت قبول کرتے ہیں، لیکن جن رجال سے شیخین نے احتجاج نہیں کیا ہے، پر پورے نہیں اترتے، ان کے متعلق حاشیہ میں نوٹ دینا ضروری ہے، مستدرک میں ملتے ہیں، مگر ہم نے ان حواشی کو دیکھ کر یہی خیال کیا کہ محشی صاحبان ل لگیا، حواشی درج کر دیئے، تحشیہ کے لئے کوئی خاص اصول پیش نظر تھا، پہلے سے مقرر کر لینا چاہئے کہ فلاں فلاں صورتوں میں حاشیہ دینا چاہئے، روایت حاکم نے دو ایک جگہ روایت کی ہے ان پر حاشیہ دینے سے زیادہ ہر کرنا ضروری تھا جن پر کچھ الزام ہے، اور حاکم نے بکثرت ان کی روایتیں ابن سلیم عن ثابت کی روایتوں کو حاکم نے اکثر شرط مسلم پر بتایا ہے، لیکن جن کی حدیث روایت بنی فی اس صورتہ کی دار قطنی نے تخریج کی ہے

یہ بحث حدیث کی اسناد کا پہلا حصہ ہے، محض اس قدر عبارت کا مطلب یہ ہے
کی شرط پر نہیں، یہ مستدرک کے خلاف ہے، قیاس یہ ہے کہ اکثر مایکین ان سے
میش نظر نعوں سے ذہبی کی نقل کی ہوئی عبارت اور تلخیص سے تفرذہ اسرائیل کے
وجود عبارت کا تلخیص ساقط ہو گیا ہے،

نے جن جن روایتوں کو "ابوالعباس محمد بن یعقوب" کے نام سے شروع کیا
ب ان روایتوں کو پوری اسناد کے ساتھ نقل کرنا چاہا ہے، تو ہر جگہ مثلاً
(۱) الاشم کے نام سے شروع کیا ہے، قاری کو پہلی نظر میں شبہ ہوتا ہے کہ
روایت ہے جو مستدرک میں نہیں، حالانکہ یہ دونوں نام ایک ہی بزرگ کے
مواقع پر ذہبی نے (مثلاً ص ۵۰) سعید بن سلیمان کو سعدویہ لکھ دیا ہے، شاید
یہ انہیں کا لقب ہے، اسی طرح ص ۱۵۵ میں ذہبی نے احمد بن سلیمان الفقیہ کو
س کے متعلق بھی بتانا چاہئے کہ یہ انہیں کا لقب ہے،

تلخیص میں "کصوت الراعیین بصیبا الرج" ہے ص ۱۴ مستدرک میں "ب
بصیبا الرج" ہے اگر یہ مطبع کی غلطی نہیں تو اس کو بھی اسی ضمن میں شامل

س. مستدرک میں ہے "احمد بن عبد اللہ عن داؤد بن ابی ہند عن ابی حرب"
م کے بعد عن داؤد بن ابی ہند کا لفظ اگر مطبع کی غلطی سے نہیں چھوٹا تو بتانا چاہئے
حدیث کس کی موافقت کرتی ہیں،

س. تلخیص میں ہے "وخلف فیہ شیم" حالانکہ ص ۲۰ س. مستدرک میں ہے،
وقد خلف شیم بن بشیر فی ہذا الاسناد خلا

لا یضرب الحدیث بل یزیدہ تاکیداً

بتانا چاہئے کہ غالباً تلخیص سے خلافاً یزیدہ تاکیداً ساقط ہو گیا یا یہ عبارت ذہبی کے پیش نظر نسخہ
مستدرک میں نہ تھی،

۱۔ جن احادیث کو حاکم صحیحین میں سے کسی ایک کی شرط پر بتاتے ہیں اور اس کے اکثر رجال رجال
صحیحین ہوتے ہیں ذہبی ان احادیث کو دو تین نام اوپر سے شروع کرتے ہیں جدید متن اور رجال صحیحین کے
علاوہ دوسرے رجال کی سند سے مردی احادیث کو علامہ ذہبی نے اکثر پوری اسناد کے ساتھ شروع
کی ہوئی حاکم کے شیخ کے نام سے ابتدا کرتے ہیں مگر تلخیص میں ص ۲۴ اس کی حدیث کو تلخیص

رحد ثنا الخلدی

کے لفظ سے شروع کیا گیا ہے، حالانکہ خلدی حاکم کے شیخ نہیں بلکہ شیخ اشجہ ہیں، قیاس یہ ہے کہ تلخیص کے
منقول غلط نسخہ سے "حدثنا" اور الخلدی کے درمیان کا نام

"جعفر بن محمد عن"

چھوٹ گیا ہے، ذہبی "عن" کو "حدثنا" نہیں کر دے سکتے تھے،

۸۔ حاکم نے جن جن احادیث کو

"محمد بن جعفر القطیعی عن عبد اللہ بن احمد بن حنبل عن ابیہ"

کے واسطے سے نقل کیا ہے، تلخیص میں عموماً ان کو (ذی سند احمد) کے لفظوں سے شروع کیا گیا ہے، ان
مواقع پر بتانا چاہئے کہ تلخیص کے نسخوں میں یہی الفاظ ہیں "اور یہی بتانا چاہئے کہ حاکم نے کہیں سند
کا حوالہ بھی دیا ہے یا نہیں، کیونکہ مستدرک میں سند کا ذکر سند کی اہمیت کو تقویت پہنچانا ہے،

۹۔ ص ۲۴ س. تلخیص میں ہے "ما بین ما بین الی عشق" حالانکہ مستدرک میں "ما بین

ما یہ الی عشق" اور ما بین عشق الی ما یہ ہے،

ص ۸۴ "ان الله كره يحجب الحكم الخ" کو حجاج بن القری اور احمد بن یونس دو اسنادوں کے
 و حاکم نے احمد بن یونس والی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ان پر کوئی جرح نہ کی :-
 بن القری کی توثیق کی طور خلافت اس کے تلخیص میں حجاج بن القری کے متعلق کوئی کلام نہیں
 اس کے متعلق تلخیص میں ہے۔

”تفرد بہ یونس“

اس کے پہلے ”قلت“ ہونا چاہیے؛

ص ۵۵ س ۴، مستدرک میں ”عون“ ہے اس تلخیص میں ”عون“ ہے بتانا چاہیے کہ صحیح کیا ہو؟
 ص ۶۰ عمرو بن یونس کی حدیث کو حاکم نے شرط شیخین پر بتایا ہے تلخیص میں ہے ”علی شرط“
 ص ۲۸ کی ایک حدیث کے متعلق تلخیص میں ہے،

”ساقہ من طریق ضعیف و سقط نصف السند من النسبة“

یہ پر بتانا چاہیے کہ یہ نصف سند ہمارے پیش نظر نسخوں سے ساقہ نہیں،

ص ۱۲۱ اس تلخیص میں اذا اس رفته ہے حالانکہ مستدرک میں ”اذا اس ذکرہ ہے،

ص ۵۵ اس ۱۰، مستدرک میں ہے ”من اهل الشام مگر تلخیص میں ہے ”من ائمه هذا الشأن“
 لاج ضروری ہے،

ص ۵۵، مستدرک میں ہے ”قال سمعت محمد بن اسحاق“، تلخیص میں ۵ میں ہے ”عن اسحاق“
 تلخیص سے ”ابن“ کا لفظ چھوٹ گیا ہے؛

اسے ہے در تمام علمائے جرح و تعدیل نے انکی حدیث کو منکر بتایا ہے یہ وہی ہیں جنہوں نے روایت کیا
 خدا کے سامنے جانیں گے خدا چاہے گا تو عذاب دیگا، چاہیگا تو بخش دیگا، مگر یحییٰ بن زکریا کے سردار اور
 (سان المیزان)

اختلاف نسخ کسی قدیم کتاب کو ایڈٹ کرنے والوں کا سب سے پہلا فرض نسخوں اور طرق نسخ کا اختلاف ظاہر
 کرنا ہے، مستدرک کے اسٹان نے اس فرض کو نہایت خوب انجام دیا ہے مگر ہم نشان ۱۱ اور ۱۲ کا فرق نہ سمجھ سکے
 بہتر ہوتا، اگر اختلاف نسخ دکھانے کیلئے کوئی ایسا نشان اختیار کیا جاتا جو عبارت میں گم نہ ہو جاسکتا
 یہ نشانات گم ہو جاتے ہیں،

دائرہ کے کارکنوں نے اختلاف نسخ دکھانے کے لیے صرف مستدرک کے پیش نظر نسخوں پر ہی
 کیا ہے، یہ نسخے یقیناً کہیں کہیں سے ناقص تھے، ان کے نقص کی شہادتیں لالی مصنوعہ وغیرہ کتابوں کی
 وہ حدیثیں ہیں جنکو ان کے مصنفین نے مستدرک کے حوالہ سے لکھا ہے، مگر وہ مستدرک کے مطبوعہ
 نسخہ میں نہیں ملتیں، اگر اڈٹ کے وقت یہ کتابیں بھی پیش نظر ہوتیں تو ابھی بہت سے اختلافات
 دکھانے کی جو گنجائش ہے وہ باقی نہ رہتی؛

ذیل میں ہم صرف ان احادیث کا تذکرہ کرتے ہیں جو سیوطی کی لالی مصنوعہ (مطبوعہ ادبیہ مصر)

میں منقول ہیں اور مستدرک کے مطبوعہ نسخہ کی عبارت سے مختلف ہیں (ہم نے محض لالی ج ۱ و ج ۲ پر اکتفا کیا
 ہے اور کتابوں کے مطالعہ سے اس قسم کے اختلافات اور بھی ظاہر ہونگے،)

لالی ج ۱

حدیث	صف لالی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
۱- لورج محفوظ	۱۱	المفید	ج ۲ ص ۴۴، ۴۵	الحفید
”	”	کتابہ نوؤ	”	کتابہ نوؤ
”	”	عرضہ میں السامع الارض	”	”
”	”	نظرۃ تخلیق فی	”	نظرۃ اوثرۃ نفی کل
”	”	کل نظرۃ	”	نظرۃ تخلیق

مدالی

نقائیا عبارت

مستدرک

لفظ یا عبارت

۳۲

عبد اللہ بن موسیٰ

۹۷ ص ۶۷

عبد اللہ بن موسیٰ

"

عن یک مرقت رجلاء فی الارض

"

عن دیک رجلاء فی الارض

و عنقه

در اس

"

سجائک ما غلک ربنا

"

سجائک ما غلک ربنا

۴۷

ج ۴ ص ۳۹۲

۸

بن مفسور کے حوالہ سے متن مذکور ہر حاکم کی صرف اسناد مذکور ہے اس لیے اختلاف متن
مردی نہیں لیکن بعض الفاظ کے اطلاق جو فرق ہے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہے

الفاظ

مستدرک ۳۹۲ ص ۴

الفاظ

بستانی الیہودی

"

شیبان الیہودی

خرنان

"

خرنان

عابس

قائس

الفرج

"

الفرج

المصبح

"

النصح

عمودان

"

عمودان

فلیق

"

فلیق

لائی ج ۵ ص ۸۵ ... مستدرک ص ۲۸ ...

ہے کہ حمید بن ابی قیس "علا لک لائی مین ہے (رواہ الحاکم فی المستدرک فنانہ
ابن قیس مالکی الشافعی ہودیم نہ مستدرک کے اندر مطبوع عبارت غلط ہے کیونکہ

حاکم نے اس حدیث کے تمام قابل بحث رواۃ کی توثیق کی ہے حمید اعرج "میں (۱۱) ابن قیس (۲) او ابن علی
ابن علی کو امام بخاری کے اعتماد پر حاکم نے منکر حدیث قرار دیا ہے، اگر حدیث زیر نظر کے "حمید الاعرج"
ابن قیس نہیں تو لامحالہ ابن علی ہونگے اس لیے لیس بابن قیس" لکھنے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ
حدیث شرط حاکم کے مطابق نہیں، یہ مفہوم یقیناً حاکم کا نہیں ہے اصل یہ ہے کہ نامحون یا مطبع کی
(حمید بن ابی قیس)

نے "ابن قیس" پھر لیس بابن قیس کی صورت پالی

حدیث نقاء الیاس، لائی ج ۸ ص ۸۸ المتاب علیہا، مستدرک ج ۴ ص المتاب لہا

۲۰۳ و قد کنت حسب ج ۴ ص ۲۲ اس وحدثنی

دہرا ان المسیح نفرد (اس کے بعد لائی مین وہ تمام اسناد مین

بہذا الحدیث حتی ہیں جو مستدرک کے مطبوعہ نسخہ مین مین

حدثنا

النظرانی علی ۱۷۰ محمد بن عبید بن عقبہ ج ۴ ص ۱۸ اس ۱۸ محمد بن عبید بن عقبہ

عبادت " حدیثنا عبد العزیز بن معاویہ " " س ۱۲ شنا علی بن عبد العزیز بن معاویہ

۲۰۵ عبد اللہ بن داؤد الخزیمی ج ۴ ص ۱۵۶ اس ۲۰۵ عبد اللہ بن داؤد الخزیمی

" عن سعد بن ابی وقاص " عن سعد بن ابی وقاص

ان فاطمہ ۲۰۸ علی بن الحسن الطہوی ج ۳ ص ۱۵۲ اس ۱۲ علی بن الحسن الطہوی

غضوب الصائم عن فاطمہ ۲۰۹ علی شرط الشخین ج ۴ ص ۱۵۳ اس ۸ علی شرط الشخین

الان الیاس لم یخرجاہ

لم یخرجاہ

۲۱۰ حدیثی ابی عن سینا، مستدرک ۲ ص ۱۶۰ اس حدیثی ابی حدیثی ابی عن سینا،
 بن ابی سینا، بن ابی سینا،
 ۲۳۲ جدی عن الحکم، ۲ ص ۲۸۲ جدی ثنا الحاکم
 لآلی جلد دوم
 ۱۹ دہب بن ابراہیم، ۲ ص ۵۳۸ دہب بن ابی مرحوم
 ۲۲ حسین بن قیس، ۱ ص ۲۴۵ حش عن عکرمہ
 عن عکرمہ
 ۱۹ اجب بن حبیب، ۲ ص ۲۲۵ اجب بن شلت
 ۲۲ ائیش عن زید بن ابی، ۱ ص ۳۱۹ حیوة بن شریح عن زید بن ابی حبیب
 ۳۵ فقلت لقد اقران و، ۱ ص ۳۱۶ فقلت ہذا القرآن
 دہو قول یعقوب، ۱ ص دہی قول اخی یعقوب
 حتی تاتی الجمعہ، ۱ ص حتی تاتی لیلہ الجمعہ
 فان لم تستطع ففی وسطہا، ۱ ص فان لم تستطع فقم فی وسطہا
 فقم فی وسطہا فصل، ۱ ص وان لم تستطع فقم فی اولہا
 فصل
 ۱۳ وفی الرکۃ الثانیۃ بفاتحہ
 وادعونی بہیقی سب نے حش کی بجائے حسین بن قیس لکھا ہے قیاس یہ ہے کہ حاکم نے بھی حسین
 البیہ امام ترمذی نے حش سے تخریج کی ہے وہ لکھا ہے دہو حسین ابن قیس ابو علی الرجبی دہو
 لآلی میں من جواد خطیب منقول دہو من اسناد حاکم کا حوالہ دیا ہے،

سلوۃ حفظ القرآن، الکتاب وجم الدخان، ۱۳ ص الکتاب وجم الدخان السجدہ
 فی الرکۃ الثانیۃ بفاتحہ الکتاب، وفی الرکۃ الثانیۃ بفاتحہ الکتاب
 وجم الدخان، وجم الدخان،

اس کے علاوہ اور اختلافات بھی ہیں جنکا اثر معنی پر نہیں پڑتا،

تفسیر من تین اللہ لآلی ص، ابوالقاسم الحسین، ۲ ص ۴۹۲ ابوالقاسم الحسن

شاہ محمد بن کثیر العامری، شاہ عبید بن کثیر العامری

فقال لاتی اللہ واصر، فقال لاتی اللہ واصر فرج

فلم یبش الخ، الی ہیجاہ فقالوا ما اعطاک

رسول اللہ فقال ما اعطانی

وقال لاتی اللہ واصر فلم یبش الخ

برو آبارکم، ۱۰ ص ابراہیم بن الحسن بن زید بن ۱ ص ۱۵۴ ابراہیم بن الحسن بن زید بن

عن علی بن قتیبہ، عن علی بن قتیبہ

بیاض | دائرہ کے کارکنوں نے بیاضوں کے پر کرنے میں کافی محنت کی ہے تاہم بعض مقامات پر ان کی

گوششیں کامیاب نہ ہو سکیں اور اکثر بیاضین جو پر کی جاسکتی تھیں ایک خالی میں غائب ہو گئی ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ اشاف

اس کام کے لیے ناکافی تھا دائرہ کے ذمہ داروں کا فرض تھا کہ مستدرک شائع کر دینے سے پہلے

ان صفحات کو چھپوا کر جن میں بیاضین ہیں ہندوستان کے محروم علاقے حدیث کے پاس بھی بھیجتے ہیں

وہ بھی دائرہ کے کارکنوں کا ہاتھ بٹاتے،

مستدرک میں جہاں جہاں بیاض ہے ہم ان کو تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں، (۱) بعض مقامات

سے اسناد کا کوئی حصہ ساقط ہو گیا ہے، (۲) بعض مقامات سے متن حدیث غائب ہے، (۳) اور بعض

دیکھی ہے اس قسم کی بیاض کا پر کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ ان کا پتہ
 ان کے دوسری کتابوں سے نہیں چسکتا لیکن اسناد کامل طور پر یاد رکھا
 اور سنن میں تلاش کر کے بتایا جاسکتا ہو کہ ساقط شدہ متن حدیث کیا تھا
 در متن موجود ہے، تب بھی سانیہ اور سنن سے مدد لیجا سکتی ہے، البتہ دشوار
 ہے ابتداء کے سند یعنی حاکم کے شیخ یا شیخ الشیخ کا نام غائب ہے، بعض بعض
 کو بھی پر کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اسانیہ حاکم کا استقصا کر لیا جاتا،
 مستدرک کے صرف جزو اول کی چند بیاضوں کو پر کر کے دکھاتے ہیں،
 ۱۶ مستدرک میں بیاض ہے جس پر کوئی حاشیہ بھی نہیں، ختم حدیث کے بعد
 ، جس پر حاشیہ دیکر سنن ترمذی کے حوالہ سے بتا دیا گیا ہے کہ یہاں سے
 حاکم نے اس حدیث کی اسی اسناد کو جو جریر تک پہنچا کر عبد الملک بن عمر
 بن حبل کی سند سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آیا اور اسے آنحضرت سے پوچھا
 اصحاب امراة لائحل لہ فلم یدر شیئا دشوار
 ل و انزل اللہ عز وجل اتم الصلوة طری النہار و زلفان للیل الایہ
 کو سفیان تک اسناد پہنچا کر اسی سند سے روایت کیا ہے جس کے
 فی امراء لایعرفہا فلیس یأتی الرجل من امراة الا قد اتاہ منها غیر
 ل اللہ ہذا الایہ اتم الصلوة الایہ قال فقال لہ النبی صلیم
 ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ بیاض کے موقع پر ذیل کی عبارت ہونی چاہیے،

”نایاتی الرجل من امراة غیر انہ لم یجاء قال فقال لہ النبی صلیم تو مشا“

ص ۲۰ اس ۴ میں تن حدیث کی جگہ پر جو بیاض ہے اس کی تصحیح خود اس سے پہلے کی حدیث
 کر دیتی ہیں،

ص ۲۲ اس ۵ کی بیاض کے متعلق بھی صرف مقدم حدیثوں کے قیاس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے
 کہ یہاں پر ”قیل انفتو ضو بار البحر“ ہونا چاہیے،

ص ۱۵۵ مستدرک کی آخری سطر میں جو بیاض ہے یہاں سے عویم بن ساعدہ کی حدیث کا آخری حصہ
 اور حدیث مابعد کی سند کا ابتدائی حصہ ساقط ہے، عویم بن ساعدہ کی حدیث مسند احمد کی مدد سے مکمل کیجا
 سکتی تھی کیونکہ اسی اسناد کے ساتھ اسی حدیث کی امام احمد نے بھی تخریج کی ہے، حاکم کی حدیث میں فقال لم
 ماہذ الطہور کے بعد بیاض ہے، مگر احمد کی حدیث میں اس کے بعد ذیل کی عبارت ہے،

”الذی یطہرون بہ قالوا واللہ یا رسول اللہ ما نعلم شیئا الا انہ کان لنا حیران

من الیہود فکانوا یفسلون اذ بارہم من الغائط فغسلنا کما غسلو“

ص ۲۸۲ اس ۱۳ کی بیاض کے متعلق صحیحین کا مقابلہ کرنا ضروری ہے کیونکہ حاکم نے اس عبارت
 کو مرویات شیخین میں قرار دیا ہے، بیاض پر حاشیہ ہے کہ یہاں ایک غیر مفہوم لفظ ہے ”حالانکہ بتانا
 یہ چاہیے تھا کہ کیا ہے“

بیاض اسانیہ جن مواقع پر آخر سند کی جگہ پر بیاض ہوانکی خانہ پری بہت زیادہ دشوار نہیں،

۱۔ ص ۸ اس ۱۰ میں ثنا عبد اللہ کی بجائے ہونا چاہیے،

ثنا عبد اللہ بن داؤد الواسطی الثمار ثنا اسماعیل بن عیاش عن ثور بن یزید عن

خالد بن سعدان“

کیونکہ اسی حدیث کی انہیں الفاظ کے ساتھ جو مستدرک میں میں خطیب اور بیہقی دونوں نے

ن نے محمد بن یونس الکدیری اور ابوالوامر کے درمیان اسی مندرجہ بالا استاد کا ذکر کیا ہے۔

ابو معاویہ کے بعد سہ صحابی کے نام کے پوری اسناد غائب ہے، حاشیہ پر

عن عمرو بن ابی حمزہ عن زید بن ارقم

سے پہنچتا ہے مگر شخص میں صرف الاعش عن عمرو کا نام ہے ابو حمزہ اور زید بن
کے قیاس پر بڑھایا گیا ہے لیکن اس قیاس کی طرف حاشیہ میں اشارہ نہیں
م احمد نے بھی (مسند ص ۳۶) روایت کیا ہے اور ابو معاویہ کے بعد ذیل

ش عن عمرو بن مرہ، عن طلحہ بن قرقہ عن زید بن ارقم

س ہی شخص کے نام ہیں مگر اس موقع پر بجائے لفظ "عن ابی حمزہ" کے عن
ہے، کیونکہ یہ حدیث حاکم نے نہ بطور احتجاج نقل کی ہے نہ بطور استشہاد بلکہ
ما کہ ثابت ہو جائے کہ حدیث ماسبق میں جن ابو حمزہ کا نام آیا ہے، وہ وہی
نجاری احتجاج کیا کرتے ہیں،

علق خود حدیث ماسبق بتا رہی ہے کہ اس موقع سے عن ابی ثعلبہ الخثعمی، چھوٹ
ش کا بھی چھوٹ گیا ہے،

کام ان بیاضوں کا پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے شیخ، یا شیخ النسخ کا نام چھوٹ
کم کا استقصا کیا جائے تو اکثر مقامات کی بیاض کو پر کیا جاسکتا ہے،

ن ص ۱۳۰ اس کی بیاض کو لیتے ہیں حدیث ماسبق "الاصون" پر ختم

ہو جاتی ہے حدیث مابعد الشیبانی بالکوذا سے شروع ہوتی ہے حاکم کے شیوخ میں شیبانی دو ہیں

(۱) محمد بن علی بن دیم شیبانی (۲) ابو الحسن علی بن محمد شیبانی، اس موقع پر انھیں کا نام چھوٹا ہوا
کیونکہ شیبانی کے بعد قاضی ابراہیم بن اسحاق الزہری کا نام ہے اور ان سے ہی دوسرے شیبانی
روایت کیا کرتے ہیں، چنانچہ ص ۵۰ کی حدیث میں قاضی صاحب کے بعد انھیں شیبانی کا نام ہے،

بیاض حکم | اسناد و متون حدیث کو تو ہم محنت کر کے مشکل بھی لیکن اعتماد کے ساتھ مکمل کر سکتے ہیں
مگر سب زیادہ مشکل کام حسین صرف توت فکر یہ اور بصیرت سے کام لینا پڑتا ہے، ان بیاضوں کو
پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے فیصلے کی عبارت کا کوئی جز تھا، بعض حکمیں تو ایسی ہیں جن کے متعلق قیاس

کام تک نہیں کر سکتا مثلاً ص ۱۳۶ کی بیاض، لیکن بعض مقامات پر غور کر کے حاشیہ میں بتایا جاسکتا ہے
کہ اس موقع پر کیا ہونا چاہیے، مگر افسوس یہ کہ اس قسم کی کسی بیاض کے متعلق حاشیہ میں کچھ بھی نہیں فرمایا

ص ۱۳۶ کی بیاض میں یقیناً کوئی ایسی عبارت ہونی چاہیے کہ جس سے ولید بن کثیر کی برات
ثابت ہو، کیونکہ حاکم نے ولید بن کثیر کی حدیث کو شرط شیخین پر قرار دیا ہے، حالانکہ ان کو علم ہے کہ بعض

تفاوت "ابو اسامہ عن ولید" کے بعد محمد بن جعفر بن الزبیر کا نام لیا ہے اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر
کا نام لیا ہے، حاکم کو اس کا بھی خیال ہے کہ شیخین نے اسی اختلاف کے باعث اس حدیث کی تخریج
نہ کی چنانچہ فرماتے ہیں،

"وانما لم یخرجہ بخلاف فیہ علی ابی اسامہ (او) علی الولید بن کثیر"

اس کے باوجود حاکم کا فیصلہ ہے،

لہ یہ نقطہ نظر مطبوعہ میں نہیں ہے، ممکن ہے کہ اصول میں بھی نہ ہو، مگر بغیر حرف عطف کے عبارت درست نہیں
ہو سکتی، او عطف کا موقع نہیں، کیونکہ الزام جب عائد ہو سکتا ہے تو صرف شاگرد یا استاد پر، اگر غلطی

استاد ہی سے ہوئی ہے تو شاگرد بری ہے،

”ہذا خلاف لایون الحدیث“

اس دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اس کے دو حصے ممکن ہیں،

پہلے ہوا کہ ولید نے اشتباہ کے باعث کہی محمد بن جعفر کہا ہوا اور کہی محمد بن عباد بن جعفر

مہر ہی نے اشتباہ اور دہم کے باعث مختلف مواقع پر مختلف نام لیے،

شرط صحیحین پر ہونا انھیں دو باتوں کے ثبوت پر مبنی ہے، چنانچہ اس عبارت کے بعد

”والدیل علیہ“ کہہ کر حاکم نے جو حدیثیں درج کی ہیں وہ انھیں دو باتوں کو ثابت

کھایا ہے کہ ولید نے اس حدیث کو محمد بن جعفر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنا

بن دکھایا ہے کہ محمد بن جعفر سے نہ صرف ولید نے روایت کی ہے بلکہ او رو نے

یہ حدیث گویا اس خیال کا رد ہے کہ ممکن ہے کہ اسامہ نے اشتباہ کے باعث محمد بن

ب نام کے اسقاط کے بعد محمد بن جعفر کو دیا ہو، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ اس حدیث کی روایت

بنا دینے کی ہے بلکہ محمد بن جعفر نے بھی کی ہے،

تین میں بیاض ہے اس کا آخری حصہ یہ ہے

”انما قرأ ابو اسامہ ابی محمد بن جعفر ثم حدث به مرة عن هذا، ومرة عن ذاك“

اشتباہ اور اضطراب کے عین برائے کرتا یا غالباً وہی حصہ عبارت کا بیاض میں

جو ولید کی برائے کرتا تھا ممکن ہے کہ اس موقع پر ذیل کی عبارت یا ایسی ہی کوئی

ہوگی،

”والس اختلاف من دہم الولید وخطا، فانه رواه عن كليهما“

”ابن رواه“ ہو تو عبارت مربوط ہو جاتی ہے،

بچے سے تیسری سطر میں جو بیاض میں ذیل کی یا اسکی مراد کوئی دوسری عبارت

ہونا چاہیے،

”وقد تابع هشامانی روايته عن عروہ ابن الزبير“

عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری

چونکہ حاشیہ پر بتایا گیا ہے بیاض کی مقدار اٹھ سطر کے برابر ہے اسلئے ہم نے بھی چند ناموں کی

جگہیں چھوڑ دی ہیں، متدرجہ بالا عبارت کے قرین قیاس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث

من مس ذکرہ فلیتوضا

کو حاکم نے شرط صحیحین پر قرار دیا ہے، یہ دعویٰ ذیل کی پانچ باتوں کے ثبوت پر منحصر ہے،

(۱) ہشام کا عروہ سے اس حدیث کو روایت کرنا مختلف طرق سے ثابت ہے،

(۲) ہشام عروہ سے اس حدیث کی روایت میں متقدم نہیں،

(۳) عروہ کا بسرہ سے سماع ثابت ہے،

(۴) بسرہ ایک معروف صحابیہ ہیں اسلئے عروہ کا تفرد کوئی علت موہنے نہیں ہے،

(۵) بسرہ کے علاوہ اور صحابہ سے بھی یہ حدیث مروی ہے،

حاکم نے مستدرک میں یہ پانچوں باتیں ثابت کی ہیں نیز کے علاوہ بقیہ چار باتوں کا ثبوت

مستدرک میں بوضاحت موجود ہے مگر نمبر ۲ کے موقع پر بیاض ہے، بیاض کے بعد کچھ سما ہیں، پہلا نام

”حزم الانصاری“ کا ہے ”ان کے بعد کے اسماء ان“ اصحاب عروہ کے ہیں جنکو عروہ سے روایت کرنے

کے لیے کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑتی براہ راست عروہ سے روایت کرتے ہیں، اس بنا پر قیاس

ہوتا ہے کہ یہ اسماء ان لوگوں کے ہیں جنھوں نے ہشام کی متابعت کی ہے یعنی اس حدیث کو

انھوں نے بھی عروہ کے ذریعہ سے روایت کیا ہے، لیکن اصحاب عروہ میں کوئی صاحب ”حزم الانصاری“

نام کے معروف نہیں البتہ ایک بزرگ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری کے اصحاب میں

دستِ جلد ۱۸ میں امام احمد نے ان کے واسطے بعینہ یہی حدیث نقل کی ہے، اس بنا پر
فقہین کے برابر قیاس ہوتا ہے کہ اس موقع سے مندرجہ بالا عبارت ساقط ہو گئی ہے۔
اس میں جو بیاض ہے عبارتِ مابعد کے قیاس اور شیخین کی طرف رجوع کرنے سے
بھی بتایا جاسکتا ہے کہ بیان پر کیا ہوتا چاہیے،

بعد حسب ذیل عبارت ہے

”عن ابی ہریرہ فی هذا الباب ولم یخرجنا لفظ الفرض“

تصان بول رہی ہو کہ شیخین پر حاکم کا جو کچھ اعتراض ہے ”لفظ فرض“ کی تخریج نہ کرنے پر ہو
میں کہ انھوں نے اس مفہوم کی حدیث کی ضرورت تخریج کی ہے اور ابو ہریرہؓ ہی کے واسطے
بنا پر یقیناً بیان کوئی ایسی عبارت ہوگی جس کا مطلب یہ ہو کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج کی
صحیح مسلم اٹھا کر دیکھتے ہیں تو انھوں نے اسی حدیث کی تخریج سفیان بن عیینہ عن ابی الزناد
ابی ہریرہؓ کی اسناد سے کی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ”فرضت علیہم“ کی بجائے ”لا مرتہم“ اور
بجائے ”عند کل صلوٰۃ“ ہے، آخری حصہ

”لاخرت صلوٰۃ العشاء الی نصف اللیل“

ری نے کتاب الطہارت میں اس مفہوم کی کوئی حدیث نہیں درج کی ہے، البتہ کتاب الطہارۃ
تعلیقاً انھیں حضرت ابو ہریرہؓ کی ہی روایت درج کی ہے جسے امام مسلم نے روایت کیا ہے
عند کل صلوٰۃ کی بجائے عند کل وضوء اور اس کے بعد ”ویردی مثل ذلک عن جابر و زید
ہے،

یاس ہوتا ہے کہ اس بیاض میں ذیل کی عبارت یا اسکی ہم معنی کوئی دوسری عبارت ہوگی
جس بخاری تعلیقاً و قد اخرج مسلم بحديث ابی الزناد عن الاعرج“

فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ

ایک اجمالی نظر

از جناب احمد تیمور پاشا،

مترجمہ: سید ریاست علی ندوی نقیہ دار مصنفین،

(۱)

مذاہب اربعہ سے ہمارا مقصد مذہبِ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ہے، جنکے متبعین بہ کثرت پائے
جاتے ہیں، کیونکہ انہیں چار مذاہب نے مذہبِ سفیان ثوری (کوفہ) مذہبِ حسن بصری (بصرہ) مذہبِ
اوزاعی (شام داندلس) مذہبِ ابن جریر طبری و مذہبِ ابی ثور (بغداد) مذہبِ داؤد ظاہری اور دوسرے
بلاد اسلامیہ کے فقہاء کے مذاہب پر غلبہ حاصل کر لیا،

ان مذاہب کے پیدا ہونے سے پہلے عمد صحابہ میں اصحابِ قرآن کے فتوٰں پر عمل ہوتا تھا، کہ وہ حاملِ
قرآن اور قرآن کی دلائل سے بخوبی آگاہ تھے، پھر صحابہ کے بعد جب تابعین کا دور آیا تو انھوں نے
ان صحابہ کا اتباع کیا جو ان کے شہر و دیار میں قیام فرماتے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مدینہ منورہ
میں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ میں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ مکہ مکرمہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ
بن العاصؓ مصر میں اصحابِ حدیث و افتاء تھے، اور ان میں سے ہر جگہ کے باشندے اپنے شہر کے صحابی

لے ابن خلدون،

صرف چند جزئی سائل میں ان کے علاوہ دوسروں کی پیروی کرتے تھے بلکہ تابعین کے بعد
 اور یا جن میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ ہیں اس دور میں یہی فقہا اپنے اپنے شہروں
 میں رہتے، پھر ان میں سے بعض فقہاء کے مذہب کی اشاعت بعض اسباب کی بنا پر دوسرے
 کے لگی، اور اس کے ساتھ بعض فقہاء کا مذہب متروک ہونے لگا اس سلسلہ میں سفیان ثوری
 مذہب بہت جلد زوال پذیر ہو گیا، اور مذہب اوزاعی تو دوسری صدی کے بعد بالکل
 یہی واقعہ تیسری صدی کے بعد ابن جریر کے مذہب کے ساتھ پیش آیا، لیکن ان سرسبز لڑوں
 ہری کا مذہب ششٹی ہے، یہ مدت ہائے دراز تک نہ صرف قائم رہا بلکہ اس میں اور مذاہب
 جاری رہی، چنانچہ مقدسی نے احسن التقاسیم میں اپنے زمانہ یعنی چوتھی صدی کے مذہب
 کرتے ہوئے مذہب حنبلی کے بجائے مذہب ظاہری ہی کو جگہ دی ہے، اور حنابلہ کو اصحاب
 کے، لیکن بقول ابن خلدون چوتھی صدی کے بعد مذہب ظاہری ایسا متروک ہوا کہ صرف
 رکرو باقی رہ گیا ہے اور اسکے بجائے مذہب اربعہ میں چوتھا مذہب حنبلی شمار کیا جانے لگا
 بلکہ السنۃ و الجماعۃ کے دیگر مذاہب پر عادی ہو گئے، اس لیے ہم صرف انہیں چار مذاہب

مذہب حنفی

مذہب اربعہ میں سب سے قدیم ہے اس کے امام، امام عظیم ابو حنیفہ النعمان رضی اللہ
 عنہ ولادت سنہ ۱۵۰ھ اور صحیح روایت کے بموجب بغداد میں سنہ ۲۴۱ھ میں وفات
 فرمائی، امام صاحب کے وطن کوفہ میں ہوئی، اور وہ رفتہ رفتہ عراق کے تمام شہروں
 بنی حنیفہ، بل الراسے سے خطاب کئے جاتے ہیں، کیونکہ عام خیال یہ ہے کہ عراق
 اسلامیہ کے کم حدیثین ہیں، اس لیے وہاں مسائل فقہی قیاس سے استنباط کئے

اور موافقت کی بنا پر قیاس کرنے میں انہیں خاص مکہ مکرمہ حاصل ہوگی خصوصاً امام مذہب کا پایہ فقہ میں بہت زیادہ
 بلند ہے، اور اس کی شہادت خود امام شافعی اور امام مالک نے دی ہے،
 مولفین طبقات حنفیہ کا بیان ہے کہ مذہب حنفی دور دراز شہروں میں پھیل گیا، اور بالخصوص
 فوجی بغداد، مصر، روم، بلخ، بخارا، فرغانہ، بلاد فارس اور ہندوستان کے اکثر شہروں میں اسکی عام
 اشاعت ہوئی، المرقاة المفیدیہ للفرزد آبادی میں جو طبقات حنفیہ میں ہے لکھا ہے، کہ وہ اصحاب بنی
 جو مذہب حنفی کے مددوں کہے جاتے ہیں چالیس ہیں، انہیں فقہائین امام ابو یوسف اور امام زفر جی
 ہیں، اور اسی کتاب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اسد بن عمر سب سے پہلے وہ فقیہ ہیں جنہوں نے فقہ حنفی میں
 کتابیں لکھیں، اور نوح بن ابی مریم جامع کے لقب سے مشہور ہیں، کیونکہ ایک قول کے مطابق سب سے
 پہلے انہیں نے فقہ حنفی کی تدوین کی، لیکن ان کے اس لقب کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ وہ
 مختلف علوم کے جامع تھے،

پھر جب خلیفہ ہارون رشید مسند خلافت پر بیٹھا ہوا اور سنہ ۱۹۰ھ کے بعد امام ابو یوسف صاحب بنی حنیفہ
 کو قاضی القضاۃ کا منصب عطا کیا، تو مملکت عباسیہ کے تمام قضاۃ کا غزل و نصب ان کے اختیار میں
 آگیا، چنانچہ بلاد عراق، خراسان، شام، مصر اور آفریقہ کے دور دراز مقامات پر تمام قضاۃ انہیں کے
 حکم سے مقرر ہوتے تھے، اور انہوں نے ان تمام ممالک میں مسند قضاۃ، فقہاء، اخاف کے سپرد
 کر دیا، اس لیے ممالک محروسہ عباسیہ کے تمام مسلمان باشندے اخاف کے احکام و فتاویٰ پر عمل کرنے
 پر مجبور ہو گئے، کیونکہ اس طریقہ سے فقہ حنفی، حکومت کا قانون تسلیم کر لیگی، اور اسی وجہ سے ان تمام
 ممالک میں اسکی عام اشاعت ہوئی، جس طرح اندلس میں یحییٰ بن یحییٰ کے ذریعہ مذہب مالکی پھیلا، چنانچہ
 ابن حزم کہتے ہیں "و مذہب اپنے ابتدا کے امر سے قوت و جبروت کے ذریعہ دنیا میں پھیلے،
 شرق میں مذہب حنفی اور اندلس میں مذہب مالکی"

ابن خلدون نے مقرر فرمایا، نفع الطیب، بنیۃ الملکم

بن عہدہ قضاوت پر خفیون کے مامور ہونے کی وجہ سے ان کے مذہب کی اسی طرح
 ان حالات کے بدلنے سے زمانہ نے پلٹا دکھایا اور مذہب حنفی اور دیگر مذاہب ثلاثہ میں
 جسکی تفصیل آئندہ وضاحت کیساتھ آئے گی۔

آٹھویں عہدہ پر اس قدر اقتدار حاصل تھا کہ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ نے ۳۹۳ھ
 اشارہ سے بغداد کے قاضی ابو محمد بن اکفانی حنفی کو معزول کر کے ان کی مرضی کے
 محمد بازاری شافعی کو عہدہ قضاوت تفویض کر دیا اور ابو حامد اسفرائینی نے اس
 ان اور باشندگان خراسان وغیرہ کو بھیج دی، لیکن جب یہ واقعہ بغداد میں مشہور ہوا
 ہو گئے، اور فتنہ و فساد کے آثار نمایاں ہوئے، جب حالات سدھرتے نظر نہ
 ادا کے قاضیوں اور دیگر معززین کو جمع کر کے ان کے سامنے اپنا بیان پیش کر کے
 ہر فرد کو جمع کر کے ان کے سامنے ایک تحریر پیش کی گئی جس میں مرقوم تھا کہ: ابو
 حامد سے امیر المومنین کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا، اس نے امیر المومنین کے
 فتنانہ انداز میں عہدہ قضاوت کے معاملہ کو پیش کیا کہ امیر المومنین نے یہی مناسب
 مظاہر کے طرز عمل کے برخلاف عہدہ قضاوت میں تبدیلی کرین، لیکن اب
 و فریب عیاں ہو گیا اور امیر المومنین نے بارزوی کے بجائے اکفانی کا تقریر
 صرف اسی اعلان پر اکتفا نہ کرنا پڑا، بلکہ مثل سابق عام احناف سے اعزاز و
 ملاوہ ابو محمد اکفانی کو خلعت سے سرفراز کرنا پڑا، اور ابو حامد اسفرائینی کے
 سے کہ ان سے نہ کوئی ملنے جٹنے پائے، نہ ان کے حقوق ادا کیے جائیں اور
 ان تک کہ ابو حامد اسفرائینی اس برتاؤ سے دار الخلافہ بغداد چھوڑنے پر مجبور
 و شام و مصر کی طرف چلے گئے۔

افریقہ میں مذہب حنفی سے پیشتر کوئی خاص فقہ رائج نہ تھی، سنن و آثار پر عمل ہوتا تھا، یہاں تک کہ
 عبد اللہ بن فروج ابو محمد الفاسی، مذہب حنفی بیکر افریقہ میں داخل ہوئے، پھر وہاں اسد بن فرات بن سنان
 حنفی کے قاضی ہو جانے کی وجہ سے مذہب حنفی کی عام اشاعت ہوئی، اور لوگ اسی کے پیرو بننے لگے
 کہ مغرب بادیں مالکی افریقہ پہنچے اور لوگوں کے سامنے مالکی مذہب کو پیش کیا، وہ اپنے مقصد میں کامیاب
 ہوئے، کیونکہ وہاں اس مذہب کی عام اشاعت ہونے لگی اور پھر اس نے ایسے قدم جمائے کہ وہاں
 آج بھی اس مذہب کو غلبہ حاصل ہے، صرف قنطورے سے لوگ حنفی مذہب کے مقلد پائے جاتے ہیں، ابن
 فرحون کی دیباچہ میں ہے کہ: چوتھی صدی ہجری تک افریقہ میں مذہب حنفی خوب پچھلا پھولا، پھر افریقہ
 اس کے قدم اکھڑ گئے، نیز پہلے اس نے افریقہ سے آگے اندلس اور فاس کی طرف بھی پیش قدمی کی تھی
 حسن التفسیم بن مقدسی کا بیان ہے کہ: باشندگان مصلیہ کا اکثر حصہ حنفی تھا، مقدسی یہ بھی لکھتا ہے کہ
 اس نے بعض اہل مغرب سے دریافت کیا کہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب تمہارے یہاں کیونکر
 پہنچا، حالانکہ یہ تمہارے راستہ پر نہیں پڑتا؟ اس کا انھیں یہ جواب ملا کہ: ہمارے یہاں کے مذہب نجیب
 امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں سے فقہ اور دیگر علوم میں ماہر ہو کر واپس آئے، اسد بن عبد اللہ سرپان کی
 ۱۵، افریقہ سے وہ خطرہ اوجھڑا، تو اس اور جزائر کو شامل ہے اور بعضوں نے اسکو
 اس سے کم قرار دیا ہے، لیکن اس اختلاف کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

معاہدہ الامان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن فروج نے امام مالک اور امام ابو حنیفہ دونوں سے درس حاصل کیا اور وہ اگرچہ
 امام مالک پر اعتماد کرتے تھے، لیکن اگر اہل عراق کے کسی قول کی صحت ظاہر ہو جاتی تھی تو وہ اسکی طرف بھی مائل ہو جاتے تھے، ابن فرات
 مالک اور اصحاب ابی حنیفہ سے درس حاصل کیا اور افریقہ میں ایک سبب کی بنا پر جبکہ مذکورہ صاحب المعالم نے نہیں کیا اہل عراق کے مذہب
 کی اشاعت کی، ابن خلدون کا بیان ہے کہ انھوں نے پہلے اصحاب ابو حنیفہ سے درس لیا پھر امام مالک کے مذہب کی طرف رجوع کر گئے،
 ۱۶، کمال بن اثیر مزکی سنہ ولادت ۷۵۰ھ میں بغداد میں وفات پائی ہے۔

دیکھ کر نفس کی وجہ سے یہ نہایت شاق گذرا کہ وہ وہب بن وہب کے سامنے درس
ادب نہ کریں۔ اسیلئے انھوں نے براہ راست امام مالک کے پاس مدنیہ کا رخ کرنا
سے زمانہ میں امام مالک بیمار تھے جب ان کے قیام کو ایک زمانہ گزر گیا اور امام مالک
فراش رہے تو انھوں نے اسکو ہدایت کی کہ "تم وہب بن وہب کے پاس چلے جاؤ
میری زحماتوں سے بچانے کے لیے وہب کو اپنا تمام علم ودیعت کر دیا ہے" اسد پر یہ اور
امام مالک سے یوں ہونے کے بعد کسی ایسے شخص کی جستجو میں مصروف ہوئے جسے
دفاع علی حاصل ہو لوگوں نے امام محمد بن حسن صاحب ابی حنیفہ کا پتہ بتایا چنانچہ وہ
حاضر ہوئے اور انھوں نے خندہ جینی کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا اور کہا جاتا ہے کہ
وہی توجہ سے پیش آئے اور ان کے فہم و ذکاوت اور تحصیل علم کے شوق سے متاثر
شانی سے علم فقہ کی تعلیم دی پھر جب اسد کی علمی استعداد قابل اطمینان ہو گئی تو
بہ خفی کا علمبردار بنا کر مغرب کی طرف بھیج دیا، انھوں نے وہاں پہنچ کر درس و تدریس
اور ان کے درس و تدریس نے مغرب میں فقہ حنفی کے لیے اچھی زمین تیار کر دی
میں کی کتبہ رس نگاہوں کو دیکھ کر حیرت زدہ ہو گئے اور لوگ ایسے فرعی مسائل سے
میں گوش آشنا تھے تلامذہ کی ایک کثیر تعداد حلقہ گوش ہو گئی اور انہی تلامذہ نے مغرب کی ایک گوشہ نشین مذہب
کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب سارے مغرب پر چھا گیا اس کے بعد مقدسی کہتا ہے
تہذیب کی کیا کہ تو پھر اندلس میں یہ مذہب کیون نہین پھیلا؟ اس کے
نے لگے کہ اندلس میں بھی اس مذہب کی کچھ شاعت نہین ہوئی لیکن سوئے
یہ واقعہ پیش آیا کہ سلطان کے سامنے خفیون اور مالکیون کے درمیان مناجاہ
سلطان نے پوچھا ابو حنیفہ کہاں کے تھے؟ لوگوں نے کہا کہ کوفہ کے سلطان

پھر کہا اور مالک کہا گیا "مدینہ کے اس پر سلطان نے فیصلہ کے طور پر کہا دار الحجۃ (مدینہ) کے عالم ہمارے
لیے کافی ہیں" پھر خفیون کو مجلس سے اٹھ جانے کا حکم دیا اور بیان کیا کہ میں اپنے حدود حکومت میں ایک
وقت دو مذہبوں کی ترویج پسند نہین کرتا پھر مقدسی ان واقعات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ
میں نے یہ واقعات اندلس کے متعدد بزرگوں سے سنے ہیں۔

لیکن یہ واقعات تحقیق طلب ہیں اذل یہ کہ تاریخ میں وہب بن وہب کی شخصیت مستور ہے
درحقیقت امام مالک کے تلامذہ میں اس نام کا کوئی شخص نہین ہے عبد اللہ بن وہب ضرور ان کے شاگرد
ہیں لیکن وہ مغرب کی طرف کبھی نہین گئے وہ مصر میں تھے اور وہیں انکی وفات ہوئی دوسرے
یہ کہ اسد بن عبد اللہ کے بجائے ابو عبد اللہ کہنا چاہیے کیونکہ اسد کے بجائے ابو عبد اللہ بن خوات امام محمد
نے اور فقہ حنفی حاصل کر کے مغرب میں مذہب حنفی کی اشاعت کی لیکن اس سلسلہ میں یہ صحیح نہین کہ
پہلے وہ امام مالک کے پاس گئے اور انھیں بیمار پایا اور پھر امام مالک نے انھیں بن وہب کے
یہاں جانے کی ہدایت کی کیونکہ یہ پایہ تحقیق تک پہنچ چکا ہے کہ وہ امام محمد کے یہاں جانے سے پیشتر امام
مالک کے پاس گئے اور ان سے تحصیل علم کرتے رہے یہاں تک کہ امام مالک نے فرمایا اب تم لوگوں
کے لیے کافی ہو بلکہ ایک روایت کے مطابق ان کا عراق کا سفر بھی امام مالک ہی کے اشارے سے
ہوا کیونکہ امام مالک نے ان سے فرمایا "سفر بنی بجز کچھ تم حاصل کر چکے وہ تمہارے لیے کافی ہے اگر تم
حاصل کرنا چاہتے ہو تو عراق جاؤ۔

مذہب حنفی مصر میں سب سے پہلی مرتبہ ۱۱۷ھ میں قاضی اسماعیل بن یحییٰ کوئی کے ذریعہ داخل ہوا اس
پیشتر مذہب حنفی سے اہل مصر نا آشنا تھے ہمدی نے انھیں مصر کا قاضی مقرر کر کے بھیجا انھیں قضاء
کی جماعت میں بلند مرتبہ حاصل تھا لیکن وہاں انھوں نے غرر وک لینے کے طریقہ کی سختی سے نفرت
کردی جس سے باشندگان مصر برا کھنٹے ہو گئے اور ان کے معزل کرنے کا مطالبہ کیا جسے ہمدی کو منظور

و واقعہ کے بعد بھی عباسیوں کے عہد حکومت تک مصر میں حنفی مذہب کی اشاعت ہوتی رہی
در تبدیلی ہوئی کہ عہدہ قضاوت صرف حنفیوں کے لیے مخصوص نہیں رہا، کبھی حنفی، کبھی مالکی اور
مصر پر سرفراز ہوتے، یہاں تک کہ مصر پر فاطمیوں کو استیلا ہوا، جو مذہب شیعہ اسماعیلیہ
میں قضاوت بھی شیعہ مقرر ہونے لگے، حکومت کا قانون بھی فقہ شیعہ پر مبنی تھا، تمام فیصلے ہی
بقی ہوئے تھے، صرف اہل سنت کے مسائل عبادات میں شیعہ نقطہ نظر سے فیصلے نہیں کئے
کہ حکومت نے اپنی رعایا کو کامل مذہبی آزادی دے رکھی تھی، صبح الاعشى میں ہے کہ۔
اسنہ و الجماعہ کی تالیف قلوب کے لیے تمام مذاہب اہل السنہ و الجماعہ کو اپنے اپنے
ظہار کی اجازت دے رکھی تھی، حالانکہ بعض فرقوں کے متنازع شیعہ نقطہ نظر سے سخت مخالفت
یعنی ان کے مخالف عقائد کے باوجود اہل سنت جامع مسجد اور دوسری مسجدوں میں تراویح
تھے۔

کی روایت تو اسی قدر ہے، لیکن عہد فاطمیہ میں ایسا دور بھی گزرا ہے، جبکہ شیعہ قاضی
سنہ و الجماعہ کے فرقوں کے قضاوت بھی مقرر ہوئے تھے، چنانچہ خلیفہ الحافظ الدین الشہ سجستان
کے وزیر ابو علی احمد بن افضل بن امیر الجیوش نے خلیفہ پر تسلط پا کر ایک مالکی اور ایک شافعی
میں نے اپنے مذہب امامی کا اعلان کیا اور شیعوں میں سے بھی ایک امامی اور ایک اسماعیلی
غرض خلیفہ حافظ کے زمانہ میں یا ابو علی کی وزارت کے دور میں مصر میں چار قاضی
دو سنی، ان میں سے ہر قاضی اپنے مذہب کے متبعین کے فیصلے اپنے مذہبی نقطہ نظر
پر جب وزیر ابو علی قتل کر دیا گیا تو منصب قضاوت اپنی سابق حالت پر لوٹ گیا
یعنی الامیر الحافظ ابن عمر قضاۃ مصر علی بن عبدالقادر سلطہ مقریزی، سلطہ صرف بعض سلاطین کے
مست کی گئی، لیکن اسی مثالیں نامہ میں،

اور قدیم طریقہ کے مطابق صرف ایک اسماعیلی قاضی مقرر کیا گیا، ان حالات سے واضح ہوتا ہے کہ فاطمیوں
کو حنفیوں سے صرف اس لیے عدالت تھی کہ ان کی مخالف حکومت عباسیہ کا مذہب بھی یہی تھا، ورنہ
حنفیوں کے ساتھ بھی فاطمیوں کے زمانہ میں وہی برتاؤ کیا جاتا تھا جو اہل السنہ و الجماعہ کے دوسرے فرقوں
کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا۔

پھر جب مصر میں حکومت ایوبیہ کا دور آیا تو وہاں مذہب شیعہ کو قدرۃ زوال آیا، کیونکہ اسکے
سلاطین شافعی المذہب تھے، اس لیے مصر میں شافعی اور مالکی فقہاء کے لیے مدرسے قائم کئے گئے، لیکن
نور الدین شہید مذہب شافعی تھا، اس لیے تمام بلاد شام میں حنفی مذہب پھیل گیا تھا، اور اس لیے مصر میں بھی حنفیوں
کی کثیر تعداد پیدا ہو گئی تھی علاوہ ازیں عہد ایوبیہ میں بلاد مشرق سے چند جدید علماء اخوات مصر پہنچ گئے، اور
سلطان صلاح الدین ایوبی نے خاص ان علماء کے لیے قاہرہ میں ایک مدرسہ "مدرسہ سیوفیہ" کے
نام سے قائم کر دیا، اس لیے مصر و شام میں مذہب حنفی کی خوب اشاعت ہوئی، اور اسے کافی اقتدار
حاصل ہوا، خصوصاً عہد ایوبیہ کے آخری دور میں اس نے زیادہ قوت پکڑ لی تھی۔

مصر میں صلاح نجم الدین ایوب نے سب سے پہلے سلطہ میں اپنے مدرسہ صالحیہ میں مذاہب اربعہ
کے لیے چار جداگانہ نصاب تعلیم رائج کئے، پھر یہ طریقہ حکومت ترکیہ اور چرکیہ میں بہت زیادہ عام ہو گیا
اور اسی طرح عہد ترکیہ میں چاروں مذاہب کے لیے علیحدہ علیحدہ قاضی مقرر ہوئے، اس لیے اس جدید طریقہ
سے مدت ہائے دراز کے انقطاع کے بعد مصر میں اخوات کو پھر منصب قضاوت مل گیا، کیونکہ فاطمیوں کے
زمانہ میں تو وہ بالکل نظر انداز کر دیے گئے تھے، اور حکومت ایوبیہ کے زمانہ میں شافعی قاضیوں کے
ساتھ مذہب حنفی مالکی اور حنبلی کے صرف چند نمائندے ہوتے تھے،

پھر جب مصر پر عثمانیوں کا قبضہ ہوا تو انھوں نے منصب قضاوت کو حنفیوں ہی میں محدود

سلطہ مقریزی وغیرہ سلطہ تحفۃ الاجاب للسخاوی

ہب حنفی ہی حکومت کا قانون قرار پایا، اسلئے رفتہ رفتہ اکثر ممالک حکومت نے بھی حکومت کے مذہب قبول کر لیا، اور وہاں کے اہل علم کا طبقہ بھی عمدہ تصانیف سے شادار منصب کی کی طرف مائل ہو گیا، لیکن شہرین کی طرح دیہاتوں میں اس کو کوئی خاص قبولیت نہیں حاصل شدہ حکومت اور اس کے عہدوں سے مستغنی ہوتے ہیں اس کے بعد مصر میں انقلاب مذہب حنفی پر اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوا، اسلئے عہد عثمانیہ کے بعد سے اس وقت تک یہ کا یہی حال ہے۔

سے مالک رہ گئے، لیکن ہر شہر میں مذہب حنفی کے داخلہ کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی وہ اس کے متعلق جو چوتھی صدی کے ان حالات کو پیش کر سکتے ہیں جنہیں مقدسی نے ہر اقلیم کے متعلق جدا جدا لکھا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی میں مختلف مذہب کی کیونکر اشاعت ہوئی، مقدسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل صنعا و یمن میں مذہب کے زیادہ پیرو تھے، اکثر فقہاء و قضاة عراق کا یہی مذہب تھا، شام میں قدر تسلط حاصل تھا کہ شام کا کوئی شہر یا قصبہ نخل سے ایسا ملتا تھا جس میں کوئی حنفی ن کے قضاة بھی اکثر حنفی مذہب ہوتے تھے، لیکن باوجود اس کے عہد فاطمیہ میں مصر تمام شہروں میں بھی، یہاں کے تمام امور مذہب شیعہ کے مطابق طے ہوتے تھے، ان شہر تہ اقلیم یعنی خراسان، ہجستان اور ماوراء النہر وغیرہ میں مذہب حنفی ہمہ گیر تھا، صرف مقامات تھے جہاں کے باشندے شافعی مذہب تھے، اسی طرح جرجان، طبرستان میں بعض حصوں کے باشندے سب کے سب حنفی مذہب تھے، اور اقلیم رھاب مذہب آذربائیجان، تبریز وغیرہ میں سے اہل دلیل اسی مذہب کے پیرو ہیں بلکہ ان میں یہ مذہب بغیر کسی مزاحمت کے رائج تھا، اسی طرح اقلیم جبال میں سے

میں اسی مذہب کو غلبہ حاصل تھا، علی اقلیم خوزستان میں بھی۔ جسے پہلے اسوا کہتے تھے اور آج کل مجھ کہتے ہیں مذہب زیادہ رائج ہے، بلکہ یہاں احناف میں سے فقہاء ائمہ اور دوسرے اہل علم بہ کثرت گذرے ہیں، اقلیم فارس میں بھی یہ مذہب موجود تھا لیکن وہاں سنیوں کے مذہب میں سے مذہب ظاہریہ کو زیادہ قدار حاصل تھا چنانچہ یہاں منصب قضاة انھیں ظاہریوں کو تفویض کیا جاتا تھا، اسی طرح سندھ کے چھوٹے چھوٹے قصبے بھی حنفیوں سے خالی نہ تھے یا قوت کی ہم البلدان میں ہے کہ رے کے باشندے تین جماعتوں میں منقسم تھے، اول شافعی جو بہت کم تھے، دوسرے احناف جو شافعیوں کی بہ نسبت زیادہ تھے، اور تیسرے شیعی جن کا وہاں سواد اعظم تھا، اس کے بعد بعض وجوہ کی بنا پر وہاں سے دو مذہب بالکل فنا ہو گئے اور صرف شافعیوں کا غلبہ ہو گیا جسکی تفصیل آئندہ آئے گی، علاوہ ازیں باشندگان ہجستان کے متعلق بھی روایت کی جاتی ہے، کہ وہ سب کے سب حنفی تھے، اسی طرح ابن تغری ہروی المنہل الصانی میں لکھتا ہے، کہ ہندوستان میں سے بنگال کے تمام فرمانروا حنفی مذہب تھے۔

مذہب حنفی کے نشر و اشاعت کی یہ گزشتہ تاریخ سرسری طور پر بیان کی گئی، اور اس وقت عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں یہ مذہب موجود ہے جس پر ہم مقالہ کے آخر میں روشنی ڈالیں گے،

مذہب حنفی اور مذاہب متکلمین

احناف عقائد میں امام ابو منصور محمد ماتریدی حنفی کے متبع ہیں لیکن ماتریدیوں اور امام اشعری کے متبعین میں کوئی نمایان اختلاف نہیں ہے، صرف چند ایسے مسائل ہیں جنہیں ان دونوں فرقوں میں جزوی اختلافات ہیں، اگرچہ احناف میں بھی کچھ اشعری ہیں، لیکن انکی تعداد بہت کم ہے اسی نے کہا جاتا ہے کہ کسی حنفی کا اشعری ہونا تعجب انگیز ہے۔

اور سبکی کی طبقات میں ہے کہ حنفی بالعموم اشعری ہوتے ہیں، یعنی اشاعرہ کے عقائد رکھتے ہیں، ہجران احناف کے جو معتزلہ کے عقائد رکھتے ہیں، نیز وہ لکھتا ہے، کہ اس نے طحاوی کے

کردہ عقائد کا سامان نظر مطالعہ کیا جنکے متعلق طحاوی کا بیان ہو کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے
کے یہی عقائد تھے، تو طحاوی کے بیان کردہ اور اشاعرہ کے عقائد میں صرف تیرہ مسائل میں اختلاف
حق بن سے چھ مسائل ایسے ہیں جنہیں حقیقی معنوں میں اختلاف ہو اور باقی مسائل میں جو اختلافات
حق لفظی حیثیت رکھتے ہیں، غالباً سبکی کا مقصد یہ ہے کہ ان معمولی جزوی مسائل میں اختلافات
نے سے اخلاف اشاعرہ کے زمرے سے خارج نہیں ہو سکتے گو وہ ماتریدیہ کے نام سے موسوم
ہیں، کیونکہ آگے چل کر وہ خود تصریح کرتا ہے کہ: ان مسائل میں اخلاف اور اشاعرہ کا اختلاف
یہ ہے جیسا خود اشاعرہ کے درمیان آپس میں اختلافات پائے جاتے ہیں، کیونکہ یہ تیرہ مسائل سبکی
فی ابوالحسن اشعری سے ثابت ہیں اور نہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے،

سؤالات

کتاب کو ایک سکہ مصنف گوردت سنگھ دارا پور سترنے عام فہم اردو میں لکھا اور وہ اس قدر
میں کہ اس کا پہلا اڈیشن بہت جلد نکل گیا، اب دوسرا اڈیشن دو ہزار کی تعداد میں چھپ
میں ایک ہزار نسخے ایک صاحب مستقل طور پر خریدینگے، بقیہ ایک ہزار نسخے متفرق طور
میں گے، عام فائدہ کے خیال سے قیمت پہلے سے نصف کر دی گئی ہے یعنی بجائے عمر کے
ن جلد طلب فرمائیں،

نیلنجر

فلسفہ اخلاق

نئے اور علمائے اسلام

مولانا سید مظفر الدین صاحب ندوی ایم اے لکچرار ڈھاکہ یونیورسٹی

جبروت در علم اخلاق کی ابتدا اس مسئلے سے ہوتی ہے کہ فعل انسانی جبری ہے یا اختیاری،
انسان اپنے افعال پر مجبور ہے یا مختار اور انسان کے ہاتھوں ہم جو کچھ ظاہر ہوتے دیکھتے ہیں، وہ اس کے
بس کی چیز ہے، یا اس کے بس سے باہر، اسی مسئلہ جبر و قدر پر اچھے بُرے کی تیز نیک و بد کا فرق، اور خیر و شر
کا امتیاز بہت کچھ موقوف ہے،

یہ مسئلہ ہر زمانہ اور ہر قوم میں معرکہ الآراء مسئلہ رہا اور ہے، یورپ کے فلسفی اور ماہرین اخلاق،
عموماً مدعی ہیں کہ انسان اپنے فعل میں خود مختار ہے، اور انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے،
اگر کسی کا زور اور دباؤ نہیں، اس کے برخلاف نئے انسان کو مجبور اور غیر مختار مانتا ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ
تمام افعال انسانی جبری ہیں، اور اس لئے کوئی فرد بشر اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں، اس کا خیال ہے
کہ یہ جھوٹا منہ بڑی بات ہے، کہ انسان اپنی قدرت و اختیار کا مدعی ہوتا ہے، اور اپنے کاموں کی ذمہ داری
اپنے سر لے لیتا ہے، اور قدرت، یا خدا، و یا "اتفاق"، یا "خاندان" اور "سوسائٹی" کو ذمہ داریوں سے
سبکدوش کر دیتا ہے،

نئے اپنے دعوے کے اثبات میں جو دلیل پیش کرتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "ہم اپنے ناکافی
اور ناقص تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر "افعال" کے مابین حد فاصل قائم کر کے ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے

مالانکہ واقعہ یہ ہے کہ افعال انسانی واقعات کا کوئی غیر مربوط سلسلہ نہیں ہیں، بلکہ وہ ایک جڑ سے لڑا
سلسل اور مربوط ہیں، موجودہ افعال کی قدر و قیمت سابق اور آئندہ افعال سے الگ ہو کر معین
جا سکتی یعنی قدرت و اختیار کے قائل قبل سے تسلیم کر لیتے ہیں کہ افعال انسانی کی کوئی اجتماعی
نہیں ہوتی، اور ہر فعل دوسرے فعل سے علیحدہ اور ممتاز ہوتا ہے، اور نئے کتبہ ہے کہ یہ تسلیم کرنا ہی
غلط ہے، لہذا کسی فعل کی ذمہ داری اس کے فاعل پر عائد کرنا اور سابق روایات اور ماحول
یات کو نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا،

ملائے اسلام بھی "سلسلہ جبر و قدر" میں مختلف الراسے ہیں، جبر یہ قائل ہیں کہ انسان مجبور اور بے
کچھ ہوتا ہے، وہ صرف خدا کی قوت و قدرت سے ہوتا ہے، انسانی ہاتھ کو کوئی دخل نہیں ہے،
یہ ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور اسی پر اچھے کاموں کے واسطے ثواب
وں کے واسطے عذاب ملتا ہے، اشعر یہ نے جبر و قدر کے مابین ایک نئی راہ نکالی، یعنی انسان
کی قوت حاصل ہے، لیکن یہ قوت اور اس قوت کے نتائج دونوں خدا کی مخلوق ہیں، اگرچہ
ان تینوں اقوال میں کوئی نہ کوئی مصلحت نظر آئیگی، جبر یہ نے خداوند کریم کی عظمت و جلال کو
تمام جزو و کل کا خود مختار خالق قرار دیا، معتزلہ کی نظر حکمت پر پڑی اور انھوں نے افعال
مردوں کی طرف کر دی، تاکہ خدا سے پاک کی ذات بجمع الصفات لفعال قبیحہ کی ذمہ داری
ہو جائے، اشعر یہ نے ان دونوں خیالوں کو مجتمع کر کے خدا سے عزوجل کو حکمت و عظمت
قرار دیا،

ذریعہ بحث میں دلائل نقیہ و عقلیہ دونوں بظاہر متعارض معلوم ہوتے ہیں، قرآن مجید
سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے، اور جو کچھ دنیا میں ہوتا ہے یا ہو گا وہ ازل
سے نوشتہ تقدیر میں سرسوی فرق نہیں ہو سکتا، مثلاً انا کل شی خلقناہ بقدرہ اور

وکل شی عندہ بمقدار وغیرہ اس کے برخلاف بعض آیات سے مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اختیار حاصل
ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے، انسان کے اختیار میں ہی
خواہ وہ کوئی کام کرے خواہ نہ کرے مثلاً لکد بما کسبت ایدیکم اور لھما ما کسبتا
وغیرہ،

اسی طرح عقلی دلائل میں بھی تعارض نظر آتا ہے، کیونکہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ انسان مختار ہے اور اپنے
افعال کا موجب ہے، تو بعض افعال خداوند کریم کی مرضی و اختیار کے خلاف بھی ہوں گے، ایسی حالت
میں خدا کے سوا کسی اور کو ان افعال کا خالق ماننا پڑیگا، حالانکہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خدا
کے سوا اور کوئی خالق نہیں ہے، اور اگر ہم تسلیم کریں کہ انسان مجبور محض ہے، اور کسی قسم کا اختیار
نہیں حاصل ہے، تو پھر شرعی تکلیف بے معنی ہو جاتی ہے، اور تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے، یہی
حالت میں انسان کے دوش پر بار امانت رکھنا بالکل بے سود ہے، انسان و حیوان میں کوئی فرق
باقی نہیں رہتا،

علامہ ابن رشد الکشف عن منہاج الاولہ میں لکھتے ہیں کہ اگر اس قسم کے بہ ظاہر متعارض دلائل پر
نظر غائر ڈالی جائے تو صاف معلوم ہو گا کہ شریعت کا مقصد جبر و اختیار، کے مابین حد واسطہ قائم کرنا ہی
یعنی انسان نہ مجبور محض ہے نہ مختار کل، انسانی مجبوریوں کی بھی حد ہے، اور انسانی اختیارات کی بھی
انتہا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند کریم نے ہمیں قوتیں عطا فرمائیں جن سے ہم بہت سے کام کر سکتے
ہیں، لیکن ان کاموں کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک تمام ضروری اسباب ہیا
نہ کر دیئے جائیں، اور تمام سدا راہ چیزیں دور نہ کر دی جائیں، پس ہر فعل کا ظہور و وجہ و پر
لے اور ہر چیز خدا کے نزدیک مقدار کے ساتھ ہے، سب یہ سب کچھ تھا کہ ہاتھوں کے فعل کی بدولت ہے،
سب ہر نفس کو اپنے کئے کا بدلہ (نیک کا بدلہ نیک اور بد کا بدلہ بد) ملے گا،

خدا کی دینی ہوئی قوتوں سے ہمارا کام لینا اور (۲) خدا کی طرف سے تمام اور موانع کا دور ہونا اور اس لئے انسانی افعال کی نسبت خود انسان کی طرف بھی اس نے خدا و قوتوں سے کام لینے کا ارادہ کیا اور خدا کی طرف بھی (کیونکہ اسی نے) سب سامان مہیا کر دیا علامہ ابن رشد یہ بھی لکھتے ہیں کہ اسباب کی فراہمی ہمارے کام کا باعث نہیں ہوتی بلکہ ہمارے ارادہ و عزم کا سبب ہوتی ہے مثلاً مرغوب طر پر چکر بزم بلا اختیار اسے حاصل کرنے کا شوق کرتے ہیں یا خوفناک اور ہمدردانہ شے کو دیکھ کر

سے ظاہر ہے کہ نئے "جبر" کی طرح انسانی مجبوری کا قائل تھا، لیکن اس کی اور نزدیکی اور رعوت و کبر کا مجموعہ میں ثابت کرتی ہیں کہ وہ قدرت و اختیار کے بارے میں بے شک سے گیا تھا،

علامہ جبر و قدر کی طرح خیر و شر بھی ایک معرکہ الاراء مسئلہ ہے، ماہرین علم اخلاق خیرین کا دعویٰ ہے کہ خیر خود اچھے برے افعال کی تیز کر لیتا ہے، کسی دوسری پرتی اسی طرح فطرت کا خیال ہے، کہ فطرت انسانی کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ تعصب و تنگ خیالی سے قطع نظر ہو کر اور خالی الذہن ہو کر نظر ڈالی جائے تو بذات خود پہچان سکتا ہے، افادین کے نزدیک نفع و ضرر اور لذتین کے نزدیک کی تفریق ہوتی ہے۔

خیر یا فطرت کسی فعل کو اچھا یا برا صرف اس لئے کہتی ہے کہ زمانہ اس کو ایسا ہی کام صرف نقل کرنا ہے، اختراع کرنا نہیں، نئے کے نزدیک ہر شے میں نیا ہوتا ہے جس کے نتائج صفہ ہستی پر نمودار ہوتے رہتے ہیں یہ نتائج طبقہ ہستی

کے لئے نفع و ضرر کے لحاظ سے اور طبقہ خواہش کے لئے "قوت و ضعف" کے لحاظ سے امتیاز خیر و شر کا باعث ہوتے ہیں،

علمائے اسلام بھی اس مسئلہ میں مختلف الرای ہیں، اشعریہ کا اعتقاد ہے کہ خیر و شر اور حسن و قبح کی تفریق خدائی احکام پر و قوت ہے، بعض افعال اچھے ہیں کیونکہ خداوند کریم نے ان کے کرنے کا حکم دیا اور بعض کام برے ہیں کیونکہ خدا نے ان کے کرنے کو منع کیا ہے، معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ عقل اچھے اور برے، نیک و بد کے درمیان تیز کر لیتی ہے، سچ بولنا فعل نیک ہے، اس لئے نہیں کہ عقل خود عقل نے اس کا حکم دیا ہے، بلکہ اس لئے کہ عقل اسے اچھا کہتی ہے، ادا کرنا برا ہے، مگر اس وجہ سے نہیں کہ خالق و وجہاں نے اس کی ممانعت کی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ عقل اسے ایک فعل قبیح سمجھتی ہے،

خیر و شر یا حسن و قبح کی اضافیت دنیا کی بعض چیزیں اچھی ہیں بعض بری بعض افعال مفید ہیں، بعض مضر، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ اچھی اور بری چیزیں ہر حال میں اچھی اور بری ہیں، اور یہ مفید و مضر افعال ہر وقت مفید و مضر ہیں، زہر قاتل ہے، شہدنا نفع ہے، لیکن یہی زہر جب دوا نہ کھایا جاتا ہے، اکیسرا حکم رکھتا ہے، اور یہی شہد جب ضرورت سے زیادہ استعمال کیا جاتا ہے، مضر ثابت ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ حسن و قبح اور خیر و شر نسبی و اضافی الفاظ ہیں، جن کے معنی موقع و محل کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں،

اکثر علمائے اسلام حسن و قبح کی اضافیت کے قائل ہیں، اور اس لئے انھوں نے حسن و قبح ہر دو کی دو قسمیں کی ہیں، یعنی (۱) حسن و قبح ذاتی (۲) حسن و قبح عارضی، وہ افعال جن کی ذات میں حسن یا قبح پایا جائے، ان کو مستحسن بالذات یا قبیح بالذات کہتے ہیں، جیسے حق پرستی اور باطل پرستی، علی الترتیب، اور وہ افعال جن میں حسن یا قبح کسی خارجی سبب سے لاحق ہوا، ان کو مستحسن بالعرض یا قبیح بالعرض کہتے ہیں جیسے

ست آمیز اور راستی فتنہ انگیز علی الترتیب،

مائے اسلام کا اس امر میں اتفاق ہے کہ موقع و محل اور وقت مقام کو افعال کی قدر و قیمت
لچھ و دخل ہے اور اکثر افعال انسانی کی نوعیت اعتبارات مختلفہ کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہے
ی کہ ناشرافت انسانی کا فتنہ امتیاز سمجھا جاتا ہے، مگر ایک قاتل کے حق میں جس کا ہاتھ ایک
بے باق سے زمین ہے رحم اور حمد ردی کرنا سخت گناہ ہے، غیظ و غضب حرام ہے لیکن ضرورت
سبب حلال ہے بلکہ لازمی اور لایبڈی ہونا زبردستی پڑھنا جو افضل العبادات ہے اور جسے روحی قدر
و کم ہے "اساس الدین" سے تعبیر فرمایا ہے، آفتاب کے طلوع و غروب اور زوال کے وقت
دروغ گوئی جسے شائع علیہ السلام نے کفر و نفاق کی ایک زبردست علامت قرار دی ہے
لئے نہ صرف غیر ممنوع ہے بلکہ سخت ہے،

"اصنافیت" کا قائل ہے جس کی تفصیل معارف کے گذشتہ پرچوں میں شائع ہو چکی
اسلام اور نئے کے مابین ایک اصولی فرق یہ ہے کہ اول الذکر نے حسن و قبح اور خیر و شر
اپنی جگہ تک محدود رکھا اور آخر الذکر نے اس کی کوئی حد بندی نہیں کی، علمائے اسلام
و تسلیم کرتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ بعض اشیاء ایسی ہیں جنہیں حسن و قبح
اور جنکی نوعیت اعتبارات مختلفہ سے تفسیر پذیر نہیں ہوتی، اس کے برخلاف نئے کے
کا قائل ہی نہیں، اس کے نزدیک دنیا کی کوئی شے فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بُری
نات اشیاء عالم میں خارج سے لاحق ہوتی ہیں، نئے کی یہ تسیم میرے خیال

فرید بشر مسلمان ہو یا ہندو، یہودی ہو یا عیسائی، مجوسی ہو یا پارسی، نیچری ہو یا دھرم
انسانی تو ہے بالآخر ایک قوت ہے جس کے قبضہ اقتدار میں دنیا اور دنیا کی ساری

کائنات ہے، یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس قوت کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، اور اس کا نام کیا ہے؟
اب سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر قوت کا اعتراف محض بالذات ہے یا نہیں؟ کون کونسا شخص ایسا
جسے اس اعتراف میں حسن ذاتی نظر نہ آتا ہو؟

سیاسی و معاشری قوانین | سیاسی و معاشری قوانین زیادہ تر حسن و قبح عارضی کی تحت میں
داخل ہیں یہی وجہ ہے کہ ہر قوم کی معاشرت مختلف اور ہر ملک کی سیاست جداگانہ ہے ہندوستان
کی شریف عورتوں کے لئے شرم و حیا اور عصمت و عفت کو سرمایہ کمال سمجھا جاتا ہے، اور یورپ کی آزاد
منش عورتیں ان اوصاف کو غیر ضروری سمجھتی ہیں، اگر کسی ہندوستانی شریف عورت کے سامنے کوئی
ایسی گفتگو کی جائے جس میں شائبہ ہوس پرستی بھی ہو تو وہ مائے شرم کے کٹ جائے گی، مگر ہوشیار یورپ
کے لئے یہ روزمرہ کی باتیں ہیں، ہندوستان میں شریف عورتوں کا پردہ باہر ہونا مایوس و سمجھا
جاتا ہے، اور یورپ میں بے پردگی ایک طرف خلوت و جلوت کی تمام حیا سوز حرکات لازماً زندگی
سمجھی جاتی ہیں،

اقوام عالم کے سیاسی حالات بھی مختلف ہیں، ایک قوم آزادی کے حصول کے لئے مناسب و
نامناسب ذرائع استعمال کرتی ہے، اور اس کو اچھا سمجھتی ہے، اور دوسری قوم ان مساعی کو بغاوت آمیز
اور قانون شکن خیال کرتی ہے، ایک ملک میں ایک جرم کی سزا پھانسی ہے، اور دوسرے میں قید کسی جگہ
شاہان بازاری سے احتلاط و ارتباط کرنے کو عہد حاضر کے فیشن سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور کسی جگہ اسے
سنگین جرم سمجھا جاتا ہے، اور اس کی سخت سزا تجویز کی جاتی ہے،

سیاسی اور معاشری رسم و رواج میں اس قدر اختلافات ہونے کی وجہ یہی ہے کہ سیاست اور معاشرت
کے متعلق ایسے قوانین شکل بنائے جاسکتے ہیں جن کی قدر و قیمت موقع و محل اور وقت و مقام کے لحاظ
سے تغیر پذیر نہ ہو، اس قسم کے قوانین زیادہ تر مقامی خصوصیات اور قومی روایات کا پر تو

افعال شریفوں کے افعال سے بدرجہا بہتر ہیں،

نشتے اقوام عالم کے روایات اور قدیمی حالات کا حوالہ دیتا ہے لیکن مؤرخین اسلام کا دائرہ تحقیق بہت زیادہ وسیع تھا، ان کی وسعت نظری سے دنیا کا کوئی گوشہ اور ربیع مسکوں کا کوئی خطہ مخفی نہیں رہا، مختلف ممالک و اقوام کے اخلاقی و معاشری حالات، ان کے عادات و خصوصیات ان کے اوضاع و اطوار کی تفصیل کتب سیر و تواریخ میں موجود ہے، ان کتابوں اور نیز غیر اقوام کی تفصیلات کا مطالعہ کرنے سے یہ ہرگز ظاہر نہیں ہوتا کہ کسی زمانہ میں کسی جگہ نوع انسان کی دو صنفیں تھیں، اور ان دونوں کے قوانین اساسی مختلف تھے، اور اخلاقیات جدا گانہ تھی،

معیار اخلاق | جب علمائے اسلام اور نشتے کے مابین افراد انسانی کی نوعیت میں اختلاف پایا جاتا تو ظاہر ہے کہ معیار اخلاق میں بھی اختلاف ہوگا،

جیسا اوپر بیان ہوا، نشتے کے نزدیک عوام کی اخلاقیات کا معیار "نفع و ضرر" اور خواص کی اخلاقیات کا معیار "قوت و ضعف" ہے، ائمہ اسلام نے اس مسئلہ پر وسیع نقطہ نظر سے بحث کی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ دنیا میں دو قسم کے افعال پائے جاتے ہیں (۱) قدرتی (۲) کسی،

(۱) قدرتی افعال وہ ہیں جو قدرت کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں، انسانی ہاتھ کو ان میں کوئی دخل نہیں، ایسے افعال خدائی قانون یا قانونِ فطرت کی تحت میں ظہور ہوتے ہیں،

(۲) کسی افعال وہ ہیں جو انسان کی بس میں ہیں، اور انسانی مساعی کا نتیجہ ہیں،

پہلی قسم کے افعال ہمیشہ مستحسن ہیں، ہم ان کو قبیح نہیں کہہ سکتے، یہ صحیح ہے کہ بعض قدرتی افعال ہمیں بروقت اذیت و تکلیف پہنچتی ہے، مگر چونکہ انسان کی محدود نگاہ ان کی کنہ تک نہیں پہنچ سکتی اور چونکہ وہ انسان کے دستِ اختیار سے باہر ہیں، اس لئے ان میں کوئی نقص نکالنا مناسب نہیں،

انسانی تقسیم | جبرنی کے امارت پسند اور شخصیت پرست نشتے نے انسانی افراد کی دو قسمیں کر دی ہیں، ان کی اخلاقیات کی بھی تقسیم کر دی ہے، اور طبقہ عوام کے لئے "نفع و ضرر" کے معیار کے لئے "قوت و ضعف" کو معیار اخلاق قرار دیا ہے،

عام چونکہ شخصیت کا استیصال کرنے اور شاہ و گدا، امیر و غریب، رئیس و فقیر، خاص و عوام میں مساوات قائم کرنے اور حقیقی منوں میں جمہوریت کی داغ بیل ڈالنے آیا تھا، اس لئے ان کی تفریق یا اخلاقیات کی تقسیم ناممکن تصور تھی،

ادعویٰ ہے کہ ابتداء سے آفرینش سے افراد انسانی دو حصوں میں تقسیم ہیں، ہر ملک اور ہر زمانہ و طبقہ عوام کے طبقہ سے ممتاز رہا اور ان دونوں کے اوضاع و اطوار ہمیشہ مختلف رہے، سال رتبہ و اقتدار اور جاہ و جلال تھا، اور دوسرے کا سرمایہ ناز و رحم و ہمدردی اور رتو و صغیر تھا، اس لئے ان دونوں طبقوں کے قوانین اخلاق بھی ایک دوسرے سے ہونے چاہئیں،

اسلام اس دعویٰ کے ماننے کو ایک منٹ کے لئے تیار نہیں ہیں، یہ صحیح ہے کہ ہر قوم میں کچھ لوگ اعلیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، کچھ ادنیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، اور کچھ اوسط درجہ کے ہوتے ہیں، یہ اختلاف مراتب ہر زمانہ میں موجود رہا اور رہے گا، لیکن یہ اختلافات فروغی اور انسانی اس طرح ایک دوسرے سے مختلف یا ممتاز نہیں ہیں کہ نوع انسان کی دو قائم کی جائیں، اور ان کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دی جائے، ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ وہ لوگ جو دنیا میں شریف و اشراف کہلاتے ہیں ان کے بعض اعمال و اعمال سے بدتر ہیں اور وہ لوگ جو طبقہ ارباب و مال میں محسوب ہوتے ہیں ان کے بعض

شہر ہوتی ہے، سیلاب آتا ہے، قصبہ کا قصبہ اور شہر کا شہر غرق آب ہو جاتا ہے،

فان آتا ہے، ملک تہ وبالا ہو جاتا ہے، آبادیاں ویران ہو جاتی ہیں،

گر کرتی ہے، عالم جنبش میں آ جاتا ہے، دینا میں تہلکہ مچ جاتا ہے،

ن کون کہہ سکتا ہے کہ ان آفات ناگہانی میں یہودی پنہاں نہیں ہے؟ یا یہ مصائب سما کی
برقرار رکھنے کے لئے ضروری نہیں ہیں،

ست خیز زلزلہ آتا ہے، جاپان تباہ و برباد ہو جاتا ہے، لاکھوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں شہر
نے لگتی ہے، عالی شان مکانات گر جاتے ہیں اور فلک رفعت عمارات زمین بوس
لیکن کیا اس تخریب میں کوئی تعمیر نہاں نہیں ہے؟ یہ خدائی قہر تھا جو فرعونیت
نے آیا تھا،

ی قسم کے افعال یعنی کسی افعال میں بعض اچھے ہیں بعض برے، ان کے حسن و قبح کی تفریق
س کی جاتی ہے،

شہر کمال و نقص کے مراد ہے، یعنی جس فعل میں کمال پایا جائے وہ "بنک
میں نقص پایا جائے وہ بد ہے" جیسے علم و جہل علی الترتیب،

شرط طبیعت کی موافقت و مخالفت عبارت ہے (یعنی جوشی یا فعل طبیعت انسانی کے
اچھا ہے اور جوشی یا فعل طبیعت انسانی کے مخالف ہے، وہ برا ہے مثلاً شیرینی

افعال جن پر بروقت تعریف اور آخر میں ثواب و انعام ملتا ہے، مستحسن ہیں اور
جن پر فوری مذمت اور انجام میں عذاب ملتا ہے، قبیح ہیں مثلاً صدق و کذب

متذکرہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ نئے اور علمائے اسلام کے قائم کردہ معیار اخلاق ایک دوسرے
سے جدا گانہ ہیں، البتہ عوام کے لئے نئے نے جو معیار اخلاق قائم کیا جو یعنی نفع و ضرر اور علمائے اسلام نے
حسن و قبح کی تشریح جو طبیعت کی موافقت و مخالفت سے کی ہے، ان دونوں میں بہت کچھ یکساں ہے
کیونکہ انسان فطرۃً ہر نافع و مفید شئی کو موافق طبیعت اور ہر مضر اور نقصان دہ شئی کو مخالف طبیعت
سمجھتا ہے،

حسن و قبح کا دار و مدار نئے کے نزدیک افعال کی نیکی و بدی کا دار و مدار ان کے نتائج پر ہے، ارادہ و نیت
صرف نتائج پر نہیں ہے، کوئی واسطہ نہیں، اس کا خیال ہے، کہ شاندار نتائج کے حصول میں ہر قسم کے
مناسب و نامناسب ذرائع استعمال کئے جاسکتے ہیں، انسان کو ذرائع پر نہیں بلکہ صرف نتائج پر نظر
رکھنی چاہئے، اور جب تک کسی فعل کا انجام اچھا ہو، آغاز کی پروا نہیں کرنی چاہئے، نئے اس خیال پر بھیج
زور دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ شاندار نتائج کے لئے ارتکاب جرم لا بدی ہے، بغیر جرائم کے دنیا
میں کوئی بڑا کام نہیں ہو سکتا، اور انسان اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ جو حاصل کر سکتا ہے، وہ
صرف جرائم کی بدولت،

اس کے برخلاف مقتنین اخلاق کا ایک گروہ افعال کی نیکی و بدی کی بنیاد نتائج کی بجائے فاعل
کے ارادہ و نیت پر قائم کرتا ہے، اس گروہ کا خیال ہے کہ اگر انسان نے کوئی فعل اچھی نیت سے
کیا تو خواہ اس کے نتائج برے کیوں نہ ہوں وہ فعل اچھا کہلائیگا، اور فاعل لائق تحسین کہلا
اسلام کو دیگر مذاہب عالم پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی
جامعیت ہے، اسلام ایسے ایک طرفہ فیصلہ کو تسلیم نہیں کرتا، اسلام کی نظریں ہر دو نظریے
ناقص اور غیر مکمل ہیں،

جمہور ائمہ اسلام کے خیال کے مطابق افعال کی تحسین و قبیح عموماً نیت، ذریعہ اور نتیجہ تینوں کے

فعل کی نیکی و بدی کے لئے نتائج کی اچھائی اور برائی یا صرف فاعل کی نیکی نیتی
و مثال کے طور پر یوں فرض کیجئے کہ ایک شخص قتل عمد کا مرتکب ہوا اور ایک
سب ہوا اب سوال یہ ہے کہ ان دو قاتلوں کی سزا کیا ہوگی؟ اگر ہم صرف
اس کو پھانسی دینا چاہئے، کیونکہ دونوں فعلوں کا نتیجہ ایک ہی ظاہر ہوا اور
کی جان مفت صنائع ہوئی اور اگر ہم صرف نیت کا خیال کریں تو دوسرے
سزا کے ربا کر دینا چاہئے کیونکہ اس کی نیت قتل کی زنتھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ
اور داج کے خلاف ہیں اسلام ان دونوں فعلوں کی نوعیت میں فرق
اعل کو مختلف سزائیں دیتا ہے، قتل عمد کے مرتکب پر قصاص اور قتلِ خطا
ہوتی ہے یعنی پہلے مجرم کو جان کے بدلے جان دینی پڑے گی اور دوسرے
اور ان دینا پڑے گا،

دروا کو نے نہایت سفاکی اور خونیازی کے ساتھ ایک ملک کو تاخت و
 قوت مستحکم کر کے ایک زبردست حکومت کی بنیاد ڈالی اور تہذیب
 پیدا، نشتے کے نزدیک آغاز سے انجام تک فعل مذکور مستحسن ہے اور
 ہے، علماء اسلام کی نظر میں رہن کی سفاکی و خونیازی فعل قبیح
 فعل قابلِ تعریف ہے،

ی اس نیت دارادہ سے عصمت فردشی کا بازار گرم رکھتی ہے کہ آمد
لاوارث بچوں کے لئے ایک متیم خانہ کھولا جائیگا، اسلام صرف حنیف
اری کو ایک منٹ کے لئے پسند نہیں کرتا، لیکن ممکن ہے کہ وہ لوگ جو
یت کو مرجع حسن قیام سمجھتے ہیں اس من فردشی کو پسند کریں،

نظمت کے دعویٰ کے مطابق سکندر و تیمور، نادر شاہ و تیموراجی، اوجیر و اوڈودا ارسب اخلاق کے بہترین نمونے ہیں لیکن علماء اسلام کے نزدیک یہ سب فاتح و جاح کھلا سکتے ہیں و رہزن و ڈاکو سمجھے جاسکتے ہیں، نمونہ اخلاق نہیں،

سکندر اعظم اور ایک ڈاکو کا مکالمہ و مباحثہ مشہور ہے۔ اس مکالمہ سے بھی ظاہر ہو تا ہے کہ ان دونوں میں کوئی عین فرق نہ تھا،

یہ صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں افعال کی نوعیت نیک نیتی اور برائی کی وجہ سے بدل جاتی ہو مثلاً ایک شخص نے حفاظت نفس کے لئے کسی کو قتل کر دیا یا کسی عفت مآب لڑکی نے اپنی آبرو بچانے کے لئے خودکشی کر لی اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں صرف ذریعہ کی اچھائی اور برائی پر افعال کی نیکی و بدی منحصر ہوتی ہو اور نتیجہ کا خیال نہیں کیا جاتا ہو لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس قسم کی خاص صورتوں میں افعال کا ذاتی حسن یا نقصان کا ذاتی فوج حسن سے نہیں بدل جاتا ہے بلکہ چند در چند خارجی وجوہات کی بنا پر ان افعال کے کرینو ان کی جزا و سزا میں فرق آجاتا ہے یعنی صورت مفروضہ میں قتل یا خودکشی کا نتیجہ اپنی جگہ پر قائم رہا مگر چونکہ ایک اعلیٰ مقصد (حفاظت نفس یا حفاظت آبرو) کے حصول کی اور کوئی دوسری صورت نہ تھی اس لئے اس کے مقابلہ میں فعل مذکور کا نتیجہ دیکھا اور فاعل کو نیک نجات ملی، اسی طرح دوسری ختم میں چونکہ نتائج بعض اوقات انسان کے بہت باہر ہوتے ہیں، اس لئے ذرائع کی اچھائی اور برائی پر انسان کی تعریف یا مذمت ہو جاتی ہے پس ایسی صورتوں میں افعال کا حسن یا نقصان نہیں بلکہ فاعل کی مدح و ذم ذرائع پر موقوف ہوتی ہے،

سے اس مکالمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ڈاکو گرفتار ہو کر سکندر اعظم کے پاس آیا تو اس نے پوچھا تم رہزنی کیوں کرتے ہو؟ اور
سفاکی دے جمی کو کیوں راہ دیتے ہو؟ ڈاکو نے نہایت دلیری کے ساتھ جواب دیا کہ "اگر میں لوٹ مار کرتا ہوں تو آپ بھی لوٹ
مار کرتے ہیں، میں چھوٹا رہزن ہوں، آپ بڑے رہزن ہیں میں نے اگر بے رحمی سے ایک دوستی کوئی تو آپ نے اپنی سفاکی سے
ملک کا ملک تاخت و تاج کیا، میں نے اگر چند مہنتوں کو نیست و نابود کیا تو آپ نے ہزاروں اور لاکھوں کو تہ تیغ کیا۔"
سکندر نے کہا کہ میں زبردستوں پر ظلم کر کے کمزوروں پر کرم کرتا ہوں، "ڈاکو نے جواب دیا کہ "میں بھی امیروں کو لوٹ کر
غریبوں پر رحم کرتا ہوں، "حاصل یہ کہ سکندر نے اسے رہا کر دیا، اور کہا کہ "مجھے سوچنا پڑا گا کہ کیا سکندر اور ڈاکو دونوں برابر"

تَلْحِصْنِ دَرْيَا

حلب و دمشق کے

قدیم اسلامی مدارس

اعلیٰ العربی دمشق نے ایک بسیط خطبہ حلب و دمشق کے آثار قدیمہ پر جو مجلہ مجمع اعلیٰ العربی میں شائع ہوا ہے، ہم اس خطبہ سے صرف حلب و دمشق کا پیش کرتے ہیں جو وہاں اسلامی حکومت کے زمانہ میں قائم ہوئے، اور بعض کے کھنڈر اسلامی حکومت کی یاد تازہ کر رہے ہیں،

دنگی کی مرہون منت ہے کہ وہاں اسی کے ہاتھوں تعلیم کی عام ترویج و پہلے اشاعت تعلیم کے لئے بکثرت مدرسے قائم کئے، اور ارض شام اجدیت اور دار الفتنہ کی بنیاد ڈالی، پھر سلطان صلاح الدین کا دور چنانچہ اس وقت بھی شام کے مختلف شہر دمشق، حماہ، القدس، بلبلک، و دنون کے آثار علیہ باقی ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ صرف انہیں دونوں میں ارض شام کو گورہ علم و تمدن کا لقب دیا گیا تھا،

سہ زجاجیہ ہے جس کی تعمیر ۱۱۵۵ء میں ہوئی تھی اس کو بدرالدولہ قائم کیا تھا، یہ وہی مدرسہ ہے جس کی صدر مدرس کسی زمانہ میں

۱۱۵۵ء

فاطمہ بنت قریزان متوفی ۱۱۵۵ء عیس، فاطمہ اپنے ہم عصر علماء میں سب سے بلند تھیں اور انہیں حلب میں وہی رتبہ حاصل تھا جو اسی صدی میں عائشہ باغونیہ کو دمشق میں حاصل تھا، یہ وہ عورتیں ہیں جنہوں نے نہ صرف ارض شام بلکہ تمام عالم اسلام کو اپنے علمی زاد بنی خدا سے فائدہ پہونچایا ہے،

حلب کا ایک دوسرا مدرسہ مدرسۃ الفردوس ہے جسے خفیہ خاتون بنت الملک العادل سیف الدین ابی بکر محمد بن ایوب متوفی ۱۱۵۵ء نے قائم کیا تھا، اس مدرسہ کی عمارت انجیری کے بنی اصول پر بنائی گئی ہے جس میں مدرسہ کے علاوہ ایک خانقاہ اور ایک قبرستان بھی ہے، عمارت پر بنی مدرسہ اور معمار کا نام کندہ ہے، یہ مدرسہ دمشق کے ان عظیم الشان مدارس مثلاً مدرسہ عالیہ وغیرہ کے مانند جو عہد ابویہ میں قائم ہوئے تھے، اس کے احاطہ میں علیل القدر محدثین، فقہاء اور علماء مدفون ہیں یہ مدرسہ ابھی تک قائم ہے لیکن عمارت کو کہیں کہیں پر نقصان پہونچا ہے،

حلب کے دیگر مدارس میں مدرسہ نوریہ، عصر دینیہ، صاحبیہ، ظاہریہ، (جو سلاطینہ کے نام سے مشہور ہے) اسدیہ، شعیبیہ، شرفیہ، بدریہ، زیدیہ، قواسمیہ، رواجیہ، اور شاذنجیہ ہیں، جن میں آخر الذکر مدرسہ کو حلب میں نور الدین محمود کے نائب امیر جمال الدین شاذنجی قائم کیا تھا، اور اس کے انسر اعلیٰ کمال الدین بن عدیم متوفی ۱۱۵۵ء تھے، ان مدارس کے علاوہ مدرسہ ہرویہ، بلدقیہ، قیمیہ، علاویہ، آتاکیمہ، حدادیہ، جروکیہ، مقدیمیہ، جادلیہ، طومانیہ، حسانیہ، حسرویہ، عثمانیہ، قلیجیہ، قطبیہ، مجدییہ، کتاویہ، آتاکیمہ، کینوشیہ، خسرویہ، عثمانیہ، لیکتیہ، ورمشیہ، سفاحیہ، دغادریہ، اور صہیبیہ، وغیرہ بھی حلب ہی میں قائم تھے اور باب الظاکیہ، کی پشت پر واقع تھے جن کے آثار اب تک باقی ہیں،

ان کے علاوہ وہ مدارس ہیں جو مدرسہ اسعویہ، مدرسہ النقیب، و قاتیہ، جمالہ، علائکہ، الکلیہ، العدیمیہ، آتاکیمہ، اور مدرسہ سیفیہ، وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، جہاں تک تاریخ سے پتہ چلتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حلب کے ان مدرسوں میں دمشق کی طرح

لئے دارالقرآن اور دارالحدیث کے نام سے کوئی مخصوص عمارت موجود نہ تھی صرف
کا تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے یہ تمام مدارس حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور
ماتھے جن میں غالب تعداد مدارس حنفیہ و شافعیہ کی تھی،

اس کے مدرسوں کا تذکرہ کرنا ہے، چونکہ دمشق شام کا دارالحکومت ہے اس لئے
اس میں بھی زیادہ تھے، اور چونکہ دارالحکومت پر اکثر و بیشتر آفتیں آتی رہتی تھیں
اور ویرانہ بھی بہت زیادہ ہوئے، لیکن پھر بھی موجودہ زمانہ میں بہ نسبت حلب
موجود ہیں،

اس کی مجموعی تعداد چار سو سے زیادہ ہوتی ہے، جن میں تین سو سے زیادہ
دار اگر کسی ایک زمانہ کے متعین اعداد و شمار درکار ہوں تو کتاب الدارس
یہ ہے کہ دمشق میں ششم میں تین سو میں مدرسے تھے جن میں علوم دینیہ
علم ہیئت، اور ادب وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی، اور ان کے علاوہ چار
مدرسے کی تعلیم دی جاتی تھی، اور ایک مدرسہ فن انجینیئر کی تعلیم کے لئے مخصوص
جو چوتھی صدی ہجری میں گزرا ہے، قائم کیا تھا، یہ وہ مدارس ہیں جنہیں
پہلے چھوٹے چھوٹے بہت سے ابتدائی مدرسے، ان میں سے ہر ایک مدرسہ
دارس کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس
سے طلبہ ہر وقت مستفید ہوتے رہتے تھے،

یہ جہزی ہنگ اپنی اصلی حالت پر قائم رہے، اس کے بعد ان کا زوال
مدی تک حوادث زمانہ کے ہاتھوں صرف چند محفوظ رہ سکے ہیں،
مضبوط قلعہ منظم ہوتی ہے، جو دولت نوریہ و ایوبیہ کی یاد کو تازہ کرتی ہے

عرب و دمشق کے یہ تمام مدارس زیادہ تر حکومت نوریہ و صلاحیہ یا ایوبیہ، اور ان حکومتوں کے عمل
کی طرف سے قائم کئے گئے تھے، ان میں صرف چند ایسے مدرسے نکلیں گے جو تیار اور دیگر باب خیر کی
طرف سے تعمیر ہوئے ہوں، اور سب قابل توجہ امر یہ ہے کہ یہ بائیان مدارس اپنے مدرسہ کے مستقل چو
کے لئے اس کی مستقل آمدنی کا انتظام بھی کر گئے، چنانچہ ان مدارس میں منکلی سے کوئی ایسا مدرسہ ملے گا
جس کے اوپر کوئی جائیداد وقف نہ کی گئی ہو، لیکن افسوس یہ ہے کہ اس زمانہ کے اہل غرض عمالی نے
اپنے ذاتی رسوخ سے ان اوقاف کی تولیت اپنے خاندان کے لئے سلاطین و دلاۃ سے لکھائی تھی
اور اسی طرح ہر وقت کنندہ نے اس کی تولیت اپنے ہی خاندان میں محدود رکھی تھی، جس کا نتیجہ بعد
میں یہ مترتب ہوا کہ اس وقت ان میں سے اکثر اوقاف ان خاندانوں کی ذاتی ملکیت سمجھے جاتے
ہیں، اور وہ خود بھی انھیں اپنی ذاتی ملکیت تصور کر کے اپنے مصرف میں لاتے ہیں، اگر ان تمام اوقاف
کو ان کے صحیح مصرف میں صرف کیا جائے تو آج ارض شام میں کیمبرج اور آکسفورڈ سے زیادہ شاندار
یونیورسٹی قائم کی جاسکتی ہے، شاید ادارہ اوقاف آئندہ عمل کر اس طرف بھی ملاحظت ہو جائے

اور

مذوۃ العلماء کی صد بازگشت

مجلس مذوۃ العلماء نے سچے رعب صدی پیشتر مسلمانوں کی قومی ترقی و اصلاح کا یہ طریقہ بتایا
تھا کہ قدیم نصاب تعلیم کی اصلاح کر کے جدید ضروریات کے مطابق علماء کا ایک نیا گروہ پیدا کیا
جائے جو مسلمانوں کی صحیح رہبری کر سکے، اب یہ خیال ایک ایسا متفقہ مسئلہ بن گیا ہے جس کی تائید
ہر طرف سے ہو رہی ہے، چنانچہ مدیر مجلہ الزہراء مصر شیخ محب الدین خطیب نے اپنے رسالہ بابتر
ماہ شوال میں مسلمانوں کے موجودہ تنزل و انحطاط پر بحث کر کے ان کی موجودہ قومی ترقی و
اصلاح کے لئے حسب ذیل لائحہ عمل پیش کیا ہے،

نہ ہے کہ وہ اپنے موجودہ طرز عمل میں ایسی تبدیلی پیدا کریں کہ وہ ایک طرف تو
کا آئینہ ہوں اور دوسری طرف قدیم جلالت و شان کے منظر ثابت ہوں پس
اگر نے کیلئے ضرورت ہے کہ اسلامی تعلیمی انسٹیوٹیشنوں کے نصاب تعلیم میں
لگجائیں جو حشو و زوائد سے خالی ہوں اور بہترین تجویز و تقسیم کے ساتھ جدید
مطابق تلمیذ گئی ہوں ان کے مطالب واضح اور صاف ہوں اور طلبہ بغیر
ان سے مستفید ہو سکیں نیز متن کتاب بھی تشریحی الفاظ سے خالی ہو اور خصوصاً
ایسے مباحث نہ چھیڑے جائیں جو اس کتاب سے زیادہ بلند کتاب کے
بڑی طلبہ کی ذہنی ترقی میں نہ صرف مانع ہوتی ہیں بلکہ ایک بڑی حد تک

ب اور ضروری امر پر شدید توجہ کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ ہمارے علماء سلف نے
میں انہیں مباحث و مسائل سے بحث کی ہے جو ادن کے زمانہ میں عام طریقہ
زمانہ کی تصنیفوں میں ان کی شدید ضرورت تھی لیکن اس وقت مسلمانوں کے
و ادن زمانہ میں پھیلے ہوئے تھے، بہت سے فنا ہو چکے ہیں اس لئے وہ مباحث
کئے

نہ کے علماء اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ درسی کتابوں سے مسلمانوں کے ان
لو نکال دیں جو اس وقت پردہ و نیا پر کہیں بھی موجود نہیں ہیں اور علم کلام
بحث کے بجائے ایسے مباحث درج کریں جنکی بنیاد کائنات کے ادن
جو آج علوم جدیدہ میں نمایاں طور پر متعارف ہیں اور اس کے ساتھ یہ
آن مجید کی ان آیتوں کی تفسیر جو نظام کائنات سے تعلق رکھتی ہیں جدید علوم

و فنون کی روشنی میں کیجائے،

علاوہ ازیں ایک قابل توجہ امر یہ بھی ہے کہ طلبہ کے ذہن کو جن علوم سے زیادہ منور کرنے کی
ضرورت ہے، وہ تو تاریخ علوم ہیں اس لئے ضرورت ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے نصاب تعلیم میں
مثلاً علم فقہ کی تعلیم کے ساتھ تاریخ فقہ اسلامی کا اور علم عقائد کے ساتھ تاریخ فرق اسلامی کا درس دیا جائے
اسی طرح مجوسیوں کے اس طرز عمل کی پوری داستان بھی طلبہ کو سنائی جائے جس سے ان کی ان
ریشہ دو اینوں کا پورا پتہ چلے جن کے ذریعہ انھوں نے مسلمانوں میں نئے نئے فرقوں کی بنیاد ڈال کر
اسلام کو نقصان پہونچانے کی کوشش کی ہے،

غرض یہ کہ طلبہ کو مختلف علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ ان علوم و فنون کی تاریخ سے بھی گوش آشنا
کیا جائے کہ وہ علوم کیونکر پیدا ہوئے ان پر مختلف زمانوں میں کتنے دور گزرتے اور اس وقت وہ
کس منزل میں ہیں،

اس کے بعد یہ ضرورت ہو کہ طلبہ کو اہل قبلہ کے تمام موجودہ مذاہب کی حقیقت سے روشناس کیا جائے
اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ اہل قبلہ کے تمام فرقوں کے عقائد کو سامنے رکھ کر تفحص کیا جاوے کہ ان
میں سے کون کون عقیدے ایسے ہیں جو عقائد اہل السنۃ و الجماعہ کے مطابق ہیں اور کون
ایسے ہیں جو اہل السنۃ و الجماعہ کے مسلمہ عقائد کے مخالف ہیں، اگر طلبہ کو اس طریقہ سے تعلیم دی جائے
تو وہ صحیح معنوں میں روشن خیال علماء کے جانیکے مستحق ثابت ہوں گے،

یہ سب تو دور جدید کی خوبیوں سے آراستہ ہونے کے وسائل تھے، لیکن علماء سلف
کے جلالت و شان کے منظر بننے کا طریقہ یہ ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے طلبہ میں یہ
ذوق پیدا کیا جائے کہ وہ متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کریں جو مختلف علوم اسلامیہ و آداب
عربیہ میں ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ جب تک ہمارے علماء متقدمین کی کتابوں پر جاری

اسلام اور مسلمانوں کی کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتے، کیونکہ انھیں کتابوں اور پیش بہا عوبی لٹریچر کا سرچشمہ موزن ہے، اور انھیں سے ہمارے علماء ملت دے مظاہر نمایاں ہوں گے، اور درحقیقت یہ ایک امر مسلم ہے کہ جیب سے ن کتابوں کو پس پشت ڈالا اسی وقت سے مسلمانوں کا علمی ادینی اور اخلاقی ہو گیا،

دو علماء نے آج سے ربع صدی پیشتر جو آواز ہندوستان میں بلند کیا ہے باز گشت نہیں ہے؟

”اور“

جمہ العلماء کلمت کا خطبہ صدارت

میں عالم اسلام کے مسائل پر غائر نظر ڈالی گئی ہے اور مذہبی خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں مسلمانوں سے بحث کی گئی ہے، نہایت اہم ہے، اکثر شایقین اس کا ہیں، اس لئے ان کو اطلاع دی جاتی ہے کہ دفتریں اس سے نئے باقی ہیں، جو اصحاب چاہیں بقتیت منگو سکتے، ضخامت ۶۴ صفحے،

”منہج“

احیاء علیہ

اشیا کے تہ آب کی تصویر، ایک زمانہ سے اشیاء اندرون آب کی تصویر لینے کی کوشش کی جا رہی تھی، اور یہ جہد ایک بڑی حد تک کامیاب ہو چکی تھی، لیکن اب اس مقصد کے لئے ایک بالکل مکمل مشین ایجاد کر لی گئی ہے، جس کے ذریعہ یہ مقصد آسانی حاصل ہو گا، چنانچہ اب اس آلہ کا مکمل تجربہ کرنے کے بعد اسے علمی طور پر کام میں لایا جا رہا ہے، اور عنقریب قدیم شہر رومانیہ کی تصویر لی جائے والی ہے، جو اس وقت سمندر کی سطح کے نیچے ڈوبا ہوا ہے، امید ہے کہ اسی طرح اس جدید اختراع سے بعض اہم تاریخی حقائق کا انکشاف ہو گا، جو اس وقت سمندر کی سطح میں مستور ہیں،

اقوام قدیمہ کی کھوپڑیاں، کسفر ڈو کے بعض نوجوان تعلیم یافتہ یعنی آثار قدیمہ کے انکشاف کے فلسفہ کا دورہ کر رہے تھے، ان کا سفر کامیاب ثابت ہوا اور انھیں ایک مقام پر، انٹار زمین کے اندر بہت سی ایسی پرانی کھوپڑیاں ملی ہیں جو زمانہ تاریخ سے پہلے کی قرار پاتی ہیں، چنانچہ بعض قوی دلائل کی بنا پر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ان اقوام کی کھوپڑیاں ہیں جو فلسطین میں بنی اسرائیل کے داخلہ سے ۲۰ ہزار سے ۴۰ ہزار سال پیشتر سکونت پذیر تھیں،

جراثیم کے مستقل وجود انکار، یورپ کی جدید تحقیقات میں مولد امراض جراثیم کا وجود ایک حقیقت ثابت ہے، اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ ہر مرض کے لئے ایک خاص نوع کا جراثیم ہوتا ہے جس سے وہ مرض پیدا ہوتا ہے، اس لئے امراض کے انسداد کے لئے جراثیم کا انسداد ضروری سمجھا جاتا ہے، لیکن حال

سائنس نے ایک علمی مجمع کو خطاب کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ ان جراثیم کا
نہیں ہے بلکہ یہ ترکاری اور سبزی وغیرہ کے سڑنے گھٹنے کے بعد ان کی عفونت
فاضل ماہر سائنس نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یہ بھی بیان کیا ہے
کہ اور مختلف قسم کے بخار وغیرہ کے جراثیم آلودہ اور دوسری سبزی وغیرہ سے
نہیں یہ نظریہ ماہرین کے درمیان قابل التفات قرار پاتا ہے کہ نہیں اگر
قابل قبول ٹھہرے تو درمیان نظریہ اضافیت کو ایک اور سالہ ہاتھ لگے گا،

❖

حقیقتاً روس میں ایک ایسی مجلس قائم ہوئی تھی جو سمندروں اور اس کے پانی
پر بحث کرتی تھی اس مجلس نے بحر اسود کے متعلق ۱۸۹۱ء اور ۱۸۹۲ء میں بعض
تجربے روس کی موجودہ اطلاعات واضح ہوتا ہے کہ اس مجلس کے سرگرم مباحث
میں چنانچہ معلوم ہوا کہ اس نے کال تیس برس کے بعد بحر اسود پر دوبارہ غور
۱۹۲۵ء سے ۱۹۲۶ء تک غور و خوض اور تجربہ کرنے کے بعد بحر اسود کے متعلق بعض
لیا ہے جواب شائع ہو گئے ہیں،

❖

بشہری زندگی میں ٹیلیفون ضروریات زندگی کا ایک لازمی جزو ہو گیا
ہوگا کہ مختلف ممالک میں ہر ایک ہزار آدمیوں میں سے کتنے آدمی ٹیلیفون

تعداد فی ہزار	نام ملک	تعداد فی ہزار
۱۳۷	کناڈا	۱۱۰

نام ملک	تعداد فی ہزار	نام ملک	تعداد فی ہزار
ڈنمارک	۸۷	سوئڈن	۶۷
ناروے	۶۱	جرمن	۳۸
برطانیہ	۲۵	فرانس	۱۵
مصر	۱	خاص شہر قاہرہ	۱۰

❖

پٹرول کانٹینر، ماہرین طبقات الارض زمین سے پٹرول نکالنے کے اسباب بیان کرنے میں شدید
اختلافات رکھتے ہیں، لیکن اب بعض اہم دلائل کی بنا پر یہ نظریہ زیادہ قبولیت حاصل کر رہا ہے کہ
پٹرول پھیلیوں کے تیل یا ان کے جوہر سے پیدا ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ پھیلیاں بعض جیالوجی اسباب
کی بنا پر ایک خاص مقام پر جمع ہو جاتی ہیں پھر ان کے مرجانے کے بعد جب ایک طویل زمانہ گزر جاتا ہے
ان پھیلیوں کا عوق یا ان کا مادہ دھنیہ پٹرول کی شکل اختیار کر لیتا ہے،

بندروں کی زبان کی تدوین مسئلہ ارتقار کی عقدہ کشائی کے لئے یورپ کے دو ماہرین نے بندروں
کی زبان کی تحصیل و تدوین کی طرف توجہ کی ہے حصول مقصد کے لئے ان دونوں نے بندر کے دو
بچوں کی اپنی نگرانی میں پرورش کی، اور دوران پرورش میں ابتداء ہی سے باہمان نظر انکی زبان کا
مطالعہ کرتے رہے، اور جب ان کے تجربے نے ان کی رہبری کی اور وہ ان بچوں کی زبان سمجھنے لگے،
تو اس کی تدوین کی طرف متوجہ ہوئے، اور اس خاص موضوع پر ان دونوں نے اپنی ایک کتاب
شائع کی جس میں اس موضوع کے متعلق تمام معلومات اور اپنے تمام تجربے قلمبند کر دیے ہیں، اور نیز ان کی
زبان کو کاغذی پیراہن میں لے آئے ہیں مثلاً بندروں کی زبان میں لفظ "خاک" سے مراد "کھانا" ہے،

زبان سے لفظ "کاہل" اور "تو یہ انکی" "ہنسی" ہے اور اگر "ہو اوہ" نکلتے تو
ہر ہوتا ہے ان دونوں ماہرین میں سے ایک ڈاکٹر برکس ہیں ان کا یہ بھی خیال ہے کہ
میں بعض ایسے "اعضا لفظ" پائے جاتے ہیں جو انسانوں کے "اعضا لفظی" ہیں
میں "اعضائیں" "قوت ذکاوت" پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ الفاظ کو ان کے
استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں،

وں کے متعلق بعض تحقیقات، پٹرول تقریباً ۲۵ برس سے تمدنی ضروریات میں
تلف ممالک میں اس کثرت سے اس کی ضرورت پڑی کہ ماہرین طبقہ الارض
تینچہ سال سے پیشنگوی کرنے لگا کہ پٹرول زمین سے عنقریب ناپید ہو گیا ہے
را کہ اسی خطرہ کی وجہ سے ماہرین کا ایک گروہ پٹرول کو دوسرے ذرائع مثل
نے کی تدابیر سوچنے لگا اور اس میں اسے کامیابی بھی ہوئی، لیکن اب یکا یک
بنیاد پر زمین سے پٹرول کے ناپید ہونے کی پیشنگوی غلط ثابت ہوئی، کیونکہ
بعض ایسے سرچشے دریافت ہوئے ہیں، جنکی گہرائی دو اور تین ہزار انچ سے پانچ ہزار
گہرائی کے تناسب ان سرچشوں سے پٹرول کی کثیر مقدار دستیاب ہو گئی، علاوہ
فعلی موجودہ جدوجہد سے یہ بھی واضح ہوا کہ اس وقت امریکہ میں ایک ہزار ایک
موجود ہے جس سے اب تک صرف دو ملین ایکڑ زمین سے پٹرول برآمد ہو چکا
ہے ایسی زمین بھی نکلی جو پٹرول کے گمان پر کھودی گئی، لیکن کامیابی نہ ہو سکی
پٹرول کے تین لاکھ ایسے کنویں ہیں جس میں سے تین لاکھ ٹن پٹرول یومیہ

اور

ادبیت

قطعہ

تایخ وفات نواب عماد الملک بہادر،

از مولانا سید احمد حسین صاحب امجد،

بلگرامی مولوی سید حسین رفت در ظل حسین ابن علی
رحمت حق از لب امجد گفتم لعل و الملک ادخل جنتی

رباعی

از حضرت گرامی

امید دریدہ طیل در زیر گھم فطرت ادب آموز نئے کلیم
مائیم بلائخ فریب تاخیر مائیم ادا فہم رموز تقدیم

عرفانیات

از پروفیسر وحید الدین حبیبی سلم جامہ غنی،

ذره ذرہ ہوں فنا گر میری اتنی کا تو ہو نہ نہ پھیر دنگا کبھی نہر جہان تابے میں
دیکھنا یہ ہے کہ زنجیر بلا تا ہی یہ کوں پار جاتا ہوں ادھر عالم اسبابے میں

اس فضا میں ہو جہاں اسکی تجلی برق پاش آتی ہے جبریل کے پر کو صدائے درپاش
جستجو میں جسکی از خود رفتہ ہے عالم تمام کر رہا ہوں میں اسے عالم کی شہین تلاش

کلام ممتاز

بخواہد نمود ممتاز بحث صاحب ممتاز تلمیذ حضرت داغ مرحوم،

ہوتے جانا میری دین سے
پھر دم بھر نہ ٹھہریں گے
نہ ہمت نہ ادا کر دینا،
لطافت ہو گئی پیدا
ہیں ہے لطف آزادی
اسے بھی گدگی پیدا
باقی تو کیا ہوتا
اب میری بے چینی
جین یار سے پوچھوں
سازم آریاں کیا کیا
سازیا نہ ہے
کچھ سب دیکھنے والے
میری موت پہناں تھی
قی کے لئے لازم
کہ خاک تربت عاشق ملے گی آنکھ دامن سے
تنائیں انھیں کیوں جھانکتی ہیں دل کے روزن سے
اگر وہ کام لیں اپنی نگاہ ناوک انگن سے
کہ نور آیا ہے چھین چھین کر نقاب روئے روشن سے
قفس میں آکے بیل بیٹھ رہتی ہے نشیمن سے
صبا اٹھکیلیاں کرتی ہوئی آتی ہو گلشن سے
چمک کر گر پڑی بجلی جو جھانکا اس نے چلن سے
کہ لذت گیر ہیں ہوتا چلا ہوں ولگی انجمن سے
کہاں جاتی ہے تو جسم نظر ملتی ہو دشمن سے
بسرادل بھی کبھی معذور عافریاد و شیون سے
الہی حشر تک اترے نبل قاتل کے چتون سے
نگاہ شوق جلوے کو اچک لیتی ہے چلن سے
ادھر تیوری چڑھی نکلی ادھر جان حریں تن سے
صدایہ آرہی ہو بکیوں کی خاک مدفن سے

وہی مستی کا عالم آج تک ممتاز ہے دل میں
کبھی ساتی نے دیکھا تھا خار اکودہ چنوں سے

بِالْبَقِيَّةِ وَالْآخِرَةِ

دین کامل

مصنفہ جناب مولوی مفتی سید عبدالقیوم ضاد کلیل عادلہ

اسلام کی حقانیت پر ہر زمانہ میں کتابین لکھی گئیں، لیکن چونکہ ہر زمانہ کا اسلوب بیان اور طریق
اداء جداگانہ ہوتا ہے، اسلئے اچکل خاص طور پر یہ ضرورت محسوس کی جاتی ہے کہ ہم اپنے اپنے علم کلام کو نئے
حالات کے مطابق بنا کر پیش کریں، مفتی سید عبدالقیوم نے دین کامل لکھ کر اس ضرورت کی طرف توجہ
مفید قدم اٹھایا ہے،

اس کتاب کا موضوع بحث یہ ہے کہ اسلام دین فطرت ہے اس کو آٹھ جلدوں میں بچھا کر بنایا
کیا گیا ہے، اس وقت ہمارے سامنے پہلی جلد ہے، اس میں دوسری سات جلدوں کے متعلق
بتایا گیا ہے کہ ان میں، توحید، معاد، رسالت، امام، فرشتے، مکارم اخلاق اور اصول عبادات
سے بحث ہوگی، پھر ثابت کیا جائے گا کہ اسلام کے اصول علم عقل اور فطرت کے موافق ہیں، اسلام
کوئی خونریز مذہب نہیں ہے، بلکہ وہ صرف میل ملاپ اور صلح و آشتی کا مذہب ہے،
پہلی جلد کا خلاصہ مختصر لفظوں میں یہ ہے کہ:-

”مذہب ان علمی اور عقلی ضوابط کا نام ہے جنکی پابندی انسان کے تمام ظاہری اور باطنی قوی کو
فطرت کے صحیح ترین اور مفید ترین اصول پر چلاتی ہے، مذہب کی ضرورت انسان کو اس لیے ہے کہ
وہ گویا ایک روحانی طب ہو، انسان کسی نہ کسی مذہب کے ماننے پر فطرۃً مجبور ہے، لیکن ہر مذہب

ن ناقص ہیں بعض ناقص تر بعض میں سچائی ہے بعض میں نہیں، کامل ترین مذہب جو ہم
 اور صد اقلوں کا حاصل ہو اسلام ہے، دین فطرت کی شناخت کے آٹھ اصول ہیں مذہب
 ہو کہ وہ دین فطرت ہی (۲) ابتدا کے آفرینش سے ہو (۳) اوس کے علمی اصول ایسے
 کرنے سے عقل سلیم منکر نہ ہو سکے، (۴) علمی اصول فطرت کے مطابق ہوں (۵) وہ مذہب
 کرنے سے منع نہ کرے ہو (۶) اسی طرح علم کے خلاف بھی نہ ہو، (۷) حقائق موجودات اور
 نور کرنے کی اجازت دے (۸) دنیا کے اور مذاہب میں صلح و رشتہ پیدا کرے، اور اسلام
 پر کامل اترتا ہے۔

طبقہ علماء کو اس کتاب میں بہتری باتیں بظاہر نئی معلوم ہونگی، لیکن اگر وہ غور سے
 ہو گا کہ صرف اسلوب بیان بدلا ہوا ہے، بات وہی پرانی ہے، البتہ مندرجہ ذیل باتوں
 پر کھٹکین، ان باتوں پر سرسری طور سے ہم کو بھی غور کر لینا چاہیے۔

دوست فرماتے ہیں:-

بے جن عقائد و احکام کی تسلیم و تعمیل کا حکم دیا ہے یا جن سے منع کیا ہے، ان کا اچھا بابر
 کا حلال یا حرام ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ مذہب نے انکی نسبت ایسا حکم دیا ہے،
 کہ کوئی شے مفید یا مضر نہیں، چنانچہ مسلمانوں میں فرقہ اشعریہ کی یہی رائے ہے،
 اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہر شے بذاتہ مفید یا مضر ہوتی ہے مذہب صرف
 اچھے ہونے اور مضر شے کے برے ہونے کو ظاہر کر دیتا ہے عقل کی کوئی پرستش
 ثابت ہوتی ہے اور قرآن شریعت بھی اسی کا مؤید ہے۔

ب نے کسی قدر جلد بازی سے فیصلہ کر دیا، ورنہ اشاعرہ کی رائے کو وہ اس قدر جلد
 بن کوئی چیز نہیں جو محض مفید یا محض مضر ہو، چیزوں میں ذاتی حسن یا ذاتی قبح نہیں

ہوتا کسی عمل کو خیر یا مفید سمجھنا قطعی طور پر اس پر منحصر ہے کہ ہم اس نتیجہ سے خوش ہیں جسکی امید اس عمل کے بعد
 ہے اس بنا پر اشاعرہ نے یہ بالکل صحیح فیصلہ کیا ہے، کہ کوئی چیز نہ محض مضر ہے، نہ محض مفید، ہر شے
 مفید بھی ہو سکتی ہے اور مضر بھی، یعنی اس کے استعمال سے جو آثار پیدا ہوں گے ضرور نہیں کہ ہر شخص انکو
 مفید سمجھے ممکن ہے کہ بعض ان کے آثار کو پسند کریں بعض ناپسند، بعض کو تکلیف محسوس ہو بعض کو راحت
 اسی طرح اعمال و عقائد میں جو بعض کو تو اچھے معلوم ہوں گے بعض کو برے، قرآن مجید میں ہے،
 عسی ان یکرہوا الشیئا و ھو خیر لکم ایسا بھی ہو گا کہ تم کسی چیز کو ناپسند کر دو، مگر اچھا ہے

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک عمل اس قسم کا ہو کہ اس کے اثر کو کچھ لوگ تو خیر باد کرتے ہیں اور کچھ
 لوگ شر، تو فیصلہ کس کے حق میں کیا جائے گا، انسان کے ہر فیصلہ میں اس کے جذبات، اس کے وجدانات، اس کے
 ماحول اور اس کے آبائی عقائد اور مجلسی خیالات بھی اسکی عقل کے ساتھ شریک ہوں گے، کسی چیز کو پسند یا
 یا ناپسند کرنا حقیقت عقل و استدلال کا کام نہیں، بلکہ خبر و شرکا احساس ایک وجدانی امر ہے اور اس کا تعلق ضرور
 جذبات سے ہے۔

علمائے اسلام کا ایک بڑا گروہ اعمال کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ خود انسان کے ضمیر یا نفس کو
 پر رکھتا ہے، لیکن خود یہ نفس دو امر نور شریعت کی بدولت پیدا ہوتا ہے،
 یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو گناہ کی تعریف یہ بتائی تھی کہ

ما حاک فی صدرک ان تفعل گناہ وہ عمل ہے جس کے کرنے سے تمہارے دل میں کھٹک پیدا ہو
 لیکن کوئی عالم اصول نہیں، بلکہ یہ ایک ایسے شخص سے کہنا گیا تھا جس کے قلب میں اسلام نے ایک صحیح
 نفس دوامہ پیدا کر دیا تھا اور جس کا اندرونی وجدان شریعت کے مطابق ہو چکا تھا
 حقیقت یہ ہے کہ

(۱) کسی چیز کو خیر یا شر بتانا عقل و استدلال کے احاطہ اعل سے باہر ہے،

بات کا فیصلہ متصاد ہوتا ہے، اسلئے خیر و شر کا دار بذات پر بھی نہیں رکھا جاسکتا،

یعنی خدا کے لیے خیر و شر کا فیصلہ کرنا ممکن ہے،

ہر دو جہان کسی نہ کسی شریعت سے متاثر ہے،

اگر کسی طبقہ اہل اسلام نے یہ کہا کہ خیر و شر کا فیصلہ صرف خدا کے فیصلہ پر منحصر ہے تو اس سوئی کے خلاف کہنا بجا ہے،

مصنف نے نہایت دلیری اور ایمانی جرأت سے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ روح اسلام جتنے مذاہب توحید کے قائل ہیں بعید نہیں کہ وہ بھی اپنے برے اعمال اور برے عقائد کی سزا عید کا نیک بدلہ پائیں صاف لفظوں میں تو نہیں لکھا ہے، لیکن شاید ان کا یہ مطلب کا منکر، انکار رسالت کی سزا تو ضرور پائے گا، لیکن جب تک قائل توحید ہے ابدی دوسرے حصہ میں اس حقیقت کو صاف طور پر ظاہر کر دیا جائے گا،

ہے کہ عام علماء اس سے ناخوش ہونگے، لیکن عالی حیثیت سے دنیا کا ایک ایک قدم بتاؤں گا کہ زمانہ آرہا ہے، اسلئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ سب سے پہلے

”لا الہ الا اللہ“

دنیا اس کو قبول کرے تو

محمد رسول اللہ

کے بعد نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ اعمال پیش کرنے کی ضرورت ہے، ان حضرات صلعم بن جیل کو تقریباً ایسی ہی تعلیم دی تھی،

ایک دو باتوں کے علاوہ اس کتاب میں ایک بات بھی ایسی نہیں ہے جس سے علماء کو کسی قسم کی وحشت ہو حالانکہ طریق بیان طرز ادا اسلوب استدلال

بالکل جدید ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کتاب میں کوئی نئی بات کہی گئی جو عام طور پر پہلے سے معلوم نہ تھی،

اس وقت تک صرف پہلی جلد شائع ہوئی ہے جسکی ضخامت ۱۵۲ صفحے اور قیمت پچھڑے غائب عنقریب کے بعد دیگر سے دوسری جلد میں بھی شائع ہو جائیگی، پتہ: مفتی سید عبدالقدیم صاحب دیکل جالندھر (پنجاب)

نشاط روح

یعنی

مجموعہ کلام جناب امیر حسین صاحب اصغر (گوٹہ)

ازدشوار میں غالب کا دیوان سب سے مختصر ہے، لیکن اس کے معانی و مطالب نے اس کو بہت زیادہ مطول کر دیا ہے، اور باوجود کثرت شروح و حواشی کے ابھی تک اس میں اور بھی دست کی گنجائش ہے، حضرت اصغر کا کلام اگرچہ غالب کی طرح بہت زیادہ دقیق و مشکل نہیں ہے تاہم ان کے معانی و مطالب میں جو دوست درنگینی پائی جاتی ہے، وہ بہت کچھ شرح و تفصیل کی محتاج ہے، اور اس مجموعہ میں ان کا کلام اسی شرح و بسط کیساتھ قوم و ملک کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اسلئے معنوی حیثیت کیساتھ ان کو ظاہری حیثیت سے بھی غالب کیساتھ مشابہت حاصل ہو گئی ہے،

اس مجموعہ میں سب سے پہلے جناب مرزا احسان احمد صاحب بی لے ایل ایل بی وکیل عدالت دیوانی اعظم گڑھ نے جو اس مجموعہ کے جامع ہیں، ۲۹ صفحے میں ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں پہلے حضرت اصغر کے سوانح و حالات ہیں، پھر مختلف حیثیتوں سے ان کی شاعری کے محاسن دکھائے گئے ہیں، اس کے بعد مولوی اقبال احمد صاحب سہیل ایم لے ایل ایل بی وکیل عدالت دیوانی اعظم گڑھ نے ۱۰ صفحات کا ایک مقدمہ لکھا ہے، جو مرزا احسان احمد کے مقدمہ سے زیادہ جامع ہے، مرزا احسان احمد صاحب نے

خصوصیات دکھائی ہیں، لیکن حضرت سہیل نے جو کچھ لکھا ہے وہ اصولاً نفس شاعری سے
نہ چونکہ حضرت اصغر کا کلام شاعری کے اصولی محاسن کے بالکل مطابق ہے، اسلئے
کے کلام سے دی ہیں اور اس طرح ان کے کلام کی خوبیاں بھی نمایاں ہو گئی ہیں۔
حضرت اصغر کا کلام شروع ہوتا ہے، جو صرف ہم صفحہ میں آیا ہے، اگرچہ اصل دیوان
میں یہ طوالت خود حضرت سہیل کی نگاہ میں بھی کھنکی ہے لیکن وہ اپنے ذوقِ سلیم
نکاحیہ عذر قابلِ پذیرائی ہے، کہ

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتیم

دیوان کی ابتداء انت سے ہوئی ہے، اس کے بعد دو ایک صوفیانہ غزلین بلکہ
لیکن اگر ان سب سے پہلے خدا کو بھی یاد کر لیا ہوتا اور حمد میں بھی ایک غزل لکھ دی
مناسب ہوتا،

کے بعد عاشقانہ غزلین شروع ہوئی ہیں، جو غالب کے دیوان سے بھی زیادہ
نہ ہیں، یعنی غالب کے دیوان میں تو صرف مطلع و مقطع ہی غائب تھے، لیکن اس
شروع میں بھی غائب ہیں، اور جو ردیفین موجود ہیں ان میں بھی معلوم نہیں
تہ ترتیبی پیدا کی گئی ہے، مثلاً اس مجموعہ میں الف، اب، ج، د، ز، اش، اق، ان، ہ
زلیں موجود ہیں، اور اگر ان کو انہی حروفِ تہجی کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب طور
ن کی ظاہری شکل بھی پیدا ہو جاتی، لیکن اس مجموعہ کے جامع کو اس کی منوی خوبیوں
یا کہ ان کو اس کا ہوش نہیں رہا کہ باطنی خوبیوں پر حسن ظاہر کا بھی بہت کچھ اثر پڑتا
سری باتوں کے بعد خود کلام اصغر کے تنقید کی باری آتی ہے، لیکن جہاں تک
ذمہ نگاروں نے اس فرض کو جو حسن ادا کر دیا ہے، وہ مثالب لکھنے کے بعض

ادبی مرقعوں میں نمایاں کر دیئے گئے ہیں، ان دونوں سلسلوں سے الگ حضرت اصغر کے کلام کے متعلق
خود ہماری ذاتی رائے بھی ہے، لیکن اس کا انداز اس مختصر تقریظ میں نہیں کیا جاسکتا، اس کے لیے ایک
مستقل مضمون کی ضرورت ہے، البتہ ان کے رنگ کلام کے نمایاں کرنے کے لیے ہم ان کے چند اشعار کا
انتخاب ضروری خیال کرتے ہیں،

تسلیم مجھ کو خانہ کبہ کی منزلت سب کچھ سی مگر وہ تراستان نہیں

کچھ اس انداز سے چھڑا تھا میں نے نغمہ رنگین کہ فرط ذوق سے جھومی ہے شاخ آشیان برسوں
وہی تھا حال میرا جو بیان میں آنہ سکتا تھا جسے کرتا رہا، فنا سکوت راز دان برسوں
خروش آرزو ہو نغمہ خاموش، الفت میں، یہ کیا اک شیوہ فرسودہ آہ و فغان برسوں
محبت ابتدا سے تھی مجھے گلہائے رنگین سے رہا ہوں آشیان میں یکے بر یکے آشیان برسوں

میں ہوں ازل سے گرم رد و مصد وجود میرا ہی کچھ غبار ہے، دنیا کہیں جسے
سرستیوں میں شیشہ سے لیکے ہاتھ میں اتنا اوجھال دین کہ نریا کہیں جسے
اس مجموعہ کی ضخامت تقریباً ۱۱ صفحہ ہے، تقطیع چھوٹی، ادھ لکھا کی چھپائی دیدہ زیب،
شروع میں حضرت اصغر کا ایک نوٹ بھی ہے، قیمت عمار

لغات جدیدہ

چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری مطبوعہ معارف پریس قیمت ۲۰
"نیچر"

مطبوعات جدید

سیرت النبیؐ، علامہ ابن تیمیہ نے قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیر لکھی ہے۔ چھپ چکی ہیں، انہیں مطبوعہ تفسیرون میں سے تفسیر معوذتین کا ترجمہ جناب مفتی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور نے شائع کیا ہے، ترجمہ سلیس اور صاف زبان، حجم مع متن عربی ۶۶ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۹ روپے ناشر صاحبان

تسبیو، مجدد اسلام علامہ ابن تیمیہ سے ایک استفتاء میں قبروں کی زیارت و چڑھنے قبروں کے لیے نذرین ماننے ان سے استعانت کرنے، ان کا بوسہ دینے، مصائب میں ادویاء و صابون کو پکارتے، قبروں پر مجلس سماع منعقد کرنے، اور غیرہ مصطلحات تصوف پر عقیدہ رکھنے وغیرہ کے متعلق شرعی حکم دریافت کیا گیا تھا، اس کا جواب ایک رسالہ زیارة القبور والاستیجا بالقبور میں دیا تھا، جس میں زیارة قبر کی وضاحت کے بعد قبروں کے متعلق دیگر بدعات و محدثات پر شرعی نقطہ نظر سے تمام مزخرفات کی تردید کی ہے، اسی رسالہ کو اردو میں "زیارة القبور" کے نام سے حجم مع متن عربی ۸۸ صفحے، لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۹ روپے ناشر صاحبان کتب کشمیری بازار لاہور

سب سائنس، جناب محمد فاروق صاحب ایم سی (علیگ) نے "مطالبتہ فطرۃ"

کے نام سے چند سلسلہ مضامین لکھنا شروع کیا ہے، جسکی پہلی کڑی قیل وقال یعنی اتحاد مذہب و فلسفہ سے موسوم ہو کر ظاہر ہوئی ہے جس میں مسائل ارتقاء ارتقاء شعور یا طلب معرفت ارتقاء مذہب توحید والوہیت، الہام و نبوت اور کفر و اسلام پر بحث کر کے فلسفہ مذہب کے حاصل کو متحد بنانے کی کوشش کی گئی ہے، کہ دونوں کا مقصد وحید "طلب معرفت" ہے اور یہی "مطالبتہ فطرۃ" بھی ہے جس کا خلاصہ مصنف کے الفاظ میں یہ ہے کہ

"ہماری ارتقائی زندگی کا دار و مدار منازل عرفان کے طے ہونے پر ہے اور یہی تقاضا کے فطرت انسانی ہے، حصول عرفان مشاہدات و تجربات سے ہوتا ہے، مشاہدات ظاہری و باطنی دونوں حقیقت شناسی میں مدد کرتے ہیں، مذہب و فلسفہ کی غایت بھی یہی تحصیل معرفت ہے؟"

آخر میں مسلمانوں کو دعوت عمل کے عنوان سے خطاب کیا گیا ہے جس میں مسلمانوں کے فطرت کا سبب روح اسلام کے نظر انداز کر دینے کو بتایا گیا ہے، اور دعوت عمل میں اسی کی دعوت دی گئی ہے جن مصنف کے خیالات سے کہیں کہیں جزوی اختلاف ہے، جسے ہم نظر انداز کرتے ہیں، زبان سادہ اور سلیس، طرز نگارش صاف اور سلجھا ہوا ہے، ضخامت چھوٹی تقطیع پر ۱۱۹ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت فی جلد غیر مجلد ۱۲ روپے، جناب منیر صاحب مطبع حکیم برہم گورکھپور، تذکرہ رحمۃ للعالمین، جناب مولوی حبیب حسین صاحب ساکن قصبہ ردولی ضلع بارہ ننگی نے مجلس سیلادین پڑھنے کیلئے دو جلدوں میں "تذکرہ رحمۃ للعالمین" لکھا ہے، پہلی جلد میں حمد و ثنا کے بعد پہلے حقوق اللہ بتائے گئے ہیں، جنہیں ارکان اسلام خصوصاً توحید کی توضیح کی گئی ہے، پھر حقوق اللہ کی تشریح ہے، اس کے بعد آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسوہ حسنہ پیش کئے گئے ہیں، آخر میں ظہور قدسی کا تذکرہ ہے، جس میں اس سلسلہ کی موضوع روایتوں کے بیان کرنے کی بجائے اس فتنہ

یعنی کیا ہے جس میں اس وقت تمام اطراف عالم مذہبی و اخلاقی حیثیت سے مبتلا تھے پھر
کی ضرورت بتا کر اسکی جلوہ گری دکھائی گئی ہے، رسالہ کا دوسرا حصہ زنانہ میلاد سے
اسی لیے اسے غور و غور کی زبان میں لکھا گیا ہے جس میں حقوق اللہ و حقوق العباد کی
تکوہ نبوی اور حضرت فاطمہ الزہراء علیہا الصلوٰۃ والسلام کے حالات زندگی سے حصول
مہر، مثلاً شگون اور ٹوٹے وغیرہ سے احتراز کی تلقین کی گئی ہے، آخر میں ولادت شریف
روز نگارش صاف اور سلیس ہے، حجم حصہ اول چھوٹی تقطیع پر ۱۲۳ اور حصہ دوم ۲۵ صفحے
اور کاغذ متوسط ہے، قیمت حصہ اول ۸ حصہ دوم ۳ روپے۔ جناب سجاد حسین صاحب
جران نواب بازار قصبہ ردوی ضلع بارہ بنکی،

نگ - براؤنگ، انگلستان کا ایک مشکل پسند شاعر ہے، اسکی بعض نظموں کا ترجمہ
مؤلف طالب علم جناب سید وقار احمد صاحب معلم ایم اے ال ال بی نے سلیس اور سادہ
کیا ہے، ابتداء میں جامعہ عثمانیہ کے چند اساتذہ اور حیدر آباد کے چند دیگر معززین کی تلقین
جناب مترجم نے چند صفحوں میں شاعر کے مختصر سوانح زندگی بیان کر کے اسکی شاعری
میں نظموں کے تراجم درج ہیں، پہلے اسکی مشہور نظم "ربی بن عدنان کا ترجمہ ہے، پھر واجبات
خرمین، ایک قانون کا آخری فصلہ کے عنوان سے ایک نظم کا ترجمہ درج کیا
اسکی معلق شاعری کو ملحوظ رکھ کر جناب مترجم کا عام فہم اور سلیس ترجمہ تاش کے
مجموعیہ ۵۰ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ عمدہ ہے، قیمت ۵ روپے
ب سید عبدالقادر صاحب تاجر کتب چارمینار حیدر آباد،

— ۰۰۰ —

مجلد شہدیم ماہ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۴۲ء عدد دوم

مضامین

شذرات	سید یاسین ندوی رفیق دارالمصنفین	۸۲-۸۴
مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ	مولوی ابوالجبال صاحب ندوی	۸۵-۱۰۳
فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ	سید یاسین علی ندوی رفیق دارالمصنفین	۱۰۴-۱۲۱
ارتقاء ادب فارسی عند اکبرین	جناب ضیاء احمد صاحب ایم اے پروفیسر الہیاء یونیورسٹی	۱۲۲-۱۳۹
اسلامی دائرۃ المعارف کی ترتیب تدوین	"	۱۴۰-۱۴۴
سبحہ شماری	"	۱۴۴-۱۴۶
اجار علیہ	"	۱۴۷-۱۵۰
گوشہ قناعت	مولوی حمید الدین صاحب تسلیم پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدر آباد	۱۵۱-۱۵۲
ہمارا ہندوستان	مولوی سراج الحسن صاحب اردنی وکیل ٹیکسٹ بک بورڈ حیدر آباد	۱۵۲-۱۵۳
کلام یوسف	جناب یوسف صاحب و قلعہ بنگلور	۱۵۳-
وقار حیات	مولانا عبدالسلام صاحب ندوی	۱۵۴-۱۵۷
مطبوعات جدیدہ	"	۱۵۸-۱۶۰

شیخ الحدید حصہ دوم

جس میں اردو شاعری کے تمام انواع مثلاً غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ وغیرہ پر تنقید کی گئی

ہے، چھپ کر تیار ہے، ضخامت ۵۹ صفحات قیمت للہ

فیجر